SAGGI

FURIO JESI

MITO

SAGGI

FURIO JESI
MITO

L'intento centrale di questo saggio consiste nel rintracciare le costanti, le oscillazioni, le fratture di significato del termine «mito» dall'antichità greca a oggi e nel ripercorrere le tappe fondamentali del costituirsi di una «scienza del mito». La storia della «mito-logia» rimanda, secondo Jesi, a un'alternativa: la mitologia può infatti costituirsi come reperimento di costanti rappresentative o simboliche entro un vasto ambito culturale e storico, o, all'estremo opposto, come la semplice regola di un gioco linguistico che tende a riunire sotto uno stesso nome la varietà di ciò che di volta in volta si presenta come l'enigma, il limite dell'inaccessibile, per ogni civiltà e per ogni cultura. Nell'analisi delle ricerche contemporanee - da Cassirer allo strutturalismo, da Eliade a Kerényi, da Jung a Dumézil a Propp - Jesi non abbandona mai la consapevolezza che il problema non è tanto l'accettazione ideologica e irrazionalistica della «sostanza» del mito, o il suo rifiuto, quanto l'indagine sul concreto funzionamento della «macchina mitologica».

Furio Jesi ha pubblicato ricerche su temi mitici e religiosi della civiltà egizia, greca e tracia. Tra i suoi scritti: *Germania segreta. Miti della cultura tedesca del '900* (1967); *Letteratura e mito* (1968); *Mitologie attorno all'illuminismo* (1972); monografie su Rilke, Thomas Mann, Brecht, Kierkegaard, Rousseau, Pascal (1971-73); *La cultura di destra* (1979); *Materiali mitologici* (1979).

In copertina: *Ercole e Acheloo*, kylix a figure rosse. Museo di Tarquinia.

Graphic Designer Amilcare Martinazzi.

Lire 14.000

Furio Jesi

Mito

Arnoldo Mondadori Editore

Sommario

Introduzione

In memoria del giorno in cui Teseo, di ritorno da Creta con i giovani ateniesi che aveva liberato dal Labirinto, giunse a Delo e offrì un sacrificio di ringraziamento ad Apollo, ogni anno i cittadini di Atene inviavano una nave al santuario insulare del dio. Il processo di Socrate ebbe inizio all'indomani del giorno in cui era stata coronata la nave sacra che partiva per Delo. La sentenza di morte non tardò, ma non venne subito eseguita, poiché, come scrive Platone (*Fedone*, 58 a-b), "È precetto che da quando il rito è cominciato la città resti pura di sangue, e nessuno sia messo a morte per decreto pubblico, prima che la nave sia arrivata a Delo e tornata indietro. Il rito sacro ha principio quando il sacerdote ha coronato la poppa della nave; e questo ebbe luogo il giorno prima della sentenza. Così accadde che per Socrate molto tempo trascorse in prigione fra la sentenza e la morte." La vita di Socrate fu prolungata dalla memoria di un mito, al modo stesso in cui un tratto del medesimo mito prescrisse la forma dell'esecuzione. Giustiziando i condannati con una coppa di veleno, gli ateniesi ripetevano il gesto suggerito da Medea a Egeo quando il giovane Teseo tornò da Trezene ad Atene e, preceduto dalla fama minacciosa di eroe straniero invincibile, comparve dinanzi al padre, che subito non lo riconobbe, nel santuario di Apollo Delfinio. Egeo porse al pericoloso ospite una coppa di veleno, e Teseo l'avrebbe bevuta se Egeo stesso, d'improvviso, non avesse riconosciuto in lui suo figlio, dalla spada con l'impugnatura d'avorio. Per Socrate la memoria del mito, sopravvissuta a fondamento di un istituto giuridico, valse a ritardare la morte. Mancò tuttavia il riconoscimento. Coloro che erano allora – come Egeo – depositari del potere in Atene, videro in Socrate unicamente l'eroe straniero pericoloso, e non gli tolsero di mano la coppa di veleno che egli stava per bere. Pure, Socrate, non altrimenti di Teseo, era un figlio di Ate-

ne. Ma il suo segno di riconoscimento più genuino e inconfondibile, la sua "spada con l'impugnatura d'avorio", l'accettazione della sentenza, era tale da manifestarsi solo là e quando poteva unicamente confermare, nel modo più concreto e non revocabile, l'assenza del riconoscimento.

La vicenda di Socrate è la più appropriata a introdurre il nostro tentativo di circoscrivere il concetto di *mito*, nella misura in cui essa indica a codesta nostra esposizione un obiettivo che deve essere fondamentale per ragioni tanto scientifiche quanto etiche e politiche: esaminare, nell'ambito della storia delle riflessioni sul mito e sulla mitologia, e attraverso la comparazione e la critica storica di tali riflessioni, il problema della *sostanza* del mito. Se, cioè, il mito possa essere considerato una *sostanza*, autonomamente esistente, e quali siano le conseguenze etiche, ideologiche, politiche, che derivano dall'accettazione o dal rifiuto dell'esistenza del mito come *sostanza*. La vicenda di Socrate rivela che la fiducia nell'esistenza del mito come *sostanza* ritardò ma non impedì la morte del giusto. Il riconoscimento del figlio, di là dalle parvenze dello straniero pericoloso, ebbe luogo *entro* il mito, non nella *sopravvivenza* del mito. E chi crede nell'esistenza del mito come sostanza autonomamente esistente, tende a credersi anche depositario dell'esegesi che, sulla base presunta dell'essenza autonoma del mito, distingue i giusti dagli ingiusti, coloro che devono vivere da coloro che devono morire. Qualsiasi studio del concetto di *mito* che non voglia confondersi con l'elaborazione dottrinale della mistica del potere, deve quindi affrontare come problema capitale e con la critica più rigorosa l'eventualità della sostanza del mito.

Uno studio del genere non può prescindere da un'esposizione, pur molto sommaria, delle stazioni della cosiddetta "scienza del mito". Codesto libro, tuttavia, non è né una sistematica breve storia della "scienza del mito", né un'introduzione ad essa. È piuttosto un tentativo di circoscrivere il concetto di *mito* mediante una tecnica di "composizione" critica di dati e dottrine, fatti reagire tra loro, il cui modello metodologico si trova nella formula del conoscere per citazioni, dunque strumentalizzando le citazioni (che divengono schegge interreagenti), di W. Benjamin. Oggetto di codesto libro è il concetto di mito nell'ambito di una *enciclopedia*. La *Encyclopédie* per eccellenza non era soltanto fondata sulla volontà di verificare, nella materia per sempre cristallizzata del razionalmente conoscibile e fattibile, quello che sarebbe stato l'obiettivo del Ranke, "... come ciò propriamente è stato": accenneremo più oltre, in codesto libro, al

volto "oscuro" dell'illuminismo. Ora basterà ricordare le parole di una delle *Tesi di filosofia della storia* di W. Benjamin: "Articolare storicamente il passato... significa impadronirsi di un ricordo come esso balena nell'istante di un pericolo." La *Encyclopédie* illuministica mirava anche a questo (e il passato da "articolare storicamente" non era solo la vicenda degli antichi, ma anche il saper fare, la tradizione di buon mestiere, dei moderni). A questo miriamo oggi noi.

"Impadronirsi di un ricordo come esso balena nell'istante di un pericolo" significa, nel nostro caso, privilegiare appunto il metodo della citazione saliente per il suo "balenare nell'istante del pericolo". Ciò implica esattamente il contrario della trasgressione scientificistica all'apprezzamento fenomenologico della mitologia. Pur ammettendo a priori che la mitologia *in flagranti* (la mitologia non tecnicizzata, s'intende, non evocata e sfruttata per qualsivoglia interesse) sia assolutamente remota dalle nostre imprese gnoseologiche scientifiche, oltre che dalle nostre esperienze quotidiane, siamo persuasi che proprio solo così ci sia possibile avvicinarci al bordo esterno di ciò che – come, per esempio, la mitologia greca – non permette oggi altro approccio. Come già abbiamo ricordato la vicenda di Socrate per indicare la necessità di porci innanzitutto il problema della *sostanza* del mito, possiamo ora indicare in uno dei documenti mitologici fondamentali della cultura greca, l'*Edipo a Colono* di Sofocle, l'insegnamento più nitido che ci giunge dal mondo antico circa la necessità di presupporre – proprio nella nostra attività di compositori di citazioni – la frattura profonda, dinanzi al mito, fra noi e gli antichi.

La tragedia si apre con l'apparizione di Edipo in sembianze di mendicante. L'immagine di un uomo cencioso è di per sé enigmatica; mentre l'eroe munito dell'abbigliamento che gli compete rivela già qualcosa di sé, offre agli occhi altrui le proprie insegne (anche se, magari, velate come lo scudo del cavaliere sconosciuto) e denuncia il suo stato, il mendicante tace tutto di sé nell'istante in cui ostenta la propria miseria. La miseria, nell'ambito di un'evocazione mitologica, non è uno stato essenziale e permanente ma una situazione temporanea. Essa può corrispondere a un mutamento delle condizioni dell'eroe che non dipende da lui, o a un mutamento deliberato, a una simulazione. Nell'uno e nell'altro caso è enigmatica e inquietante. Ogni mutamento involontario delle condizioni dell'eroe propone un enigma inquietante poiché induce ad avvertire la presenza di forze che battono su di lui e delle quali sta compiendosi l'epifania. Tanto

più tale presenza è inquietante se i suoi sintomi sono la miseria: le forze di cui si sta compiendo l'epifania nel mendico, *sul* mendico, sono presumibilmente forze di punizione e di vendetta che urgono sul colpevole di un reato. Miseria è, così, simile a contaminazione, come quella di Oreste, matricida, rifugiato presso l'altare di Apollo e battuto dall'epifania veniente delle Erinni. Ma anche il mutamento volontario delle condizioni dell'eroe è misterioso e inquietante, sia esso un mutamento solo parzialmente deliberato, elargito da un dio a vantaggio dell'eroe, o una vera e propria simulazione di cui soltanto l'eroe è responsabile. Resta ignoto cosa si nasconda dietro il mendico: non solo può trattarsi di un potente che giunge in incognito, fra amici o nemici, ma la simulazione della miseria cela spesso, nell'evocazione mitologica, di là dalla sua natura di atto deliberato, una condizione involontaria e specialmente inquietante: quella di colui che penetra nell'Ade o che ne ritorna. Odisseo penetra incognito a Troia in sembianze di mendico (per "spiare" e "rubare"), e in sembianze di mendico riappare a Itaca. Menelao giunge come un mendico in Egitto, ove riacquisterà Elena, e ne esce poi come un morto. Troia, Itaca, l'Egitto, sono luoghi in cui si va nella morte (o, per Itaca, in cui si torna dalla morte)?

Nell'*Edipo a Colono* Edipo appare sulla scena fin dal primo istante come un mendicante. *Noi* sappiamo che egli va verso l'ingresso dell'Ade; il pubblico che assistette alle rappresentazioni della tragedia poteva sospettare che egli stesse per penetrare nella morte; ma il coro dei vecchi di Colono, quando scopre la presenza di lui, non sa da dove egli venga né dove vada. Vede soltanto un vecchio mendicante, cieco, e non è inquieto né per la sua condizione di mendicante, né per la cecità, bensì unicamente perché il mendicante ha messo piede in terra sacra e proibita: nel bosco delle Erinni. Il coro fa parte dell'evocazione mitologica – della tragedia –, è chiuso in essa e perciò la sua consapevolezza deve essere il rappresentare, non l'essere. Chi resta conchiuso nell'evocazione è escluso da ciò che l'evocazione porge verso l'esterno. L'inquietudine che la figura del mendicante suscita di per se stessa verso l'esterno della sfera della tragedia, non deve toccare chi sta all'interno di quella sfera. Non il mendicante, ma il mendicante che penetra nel luogo vietato, inquieta il coro. Così, del resto, penetrando nel luogo vietato, il mendicante rivela anche al coro la propria natura misteriosa e inquietante. Ma, per il coro, l'inquietudine cessa quando il mendicante cede alle esortazioni ed esce dal bosco delle Erinni: resta solo

il mistero su chi egli sia. Ed il coro non vuole che questo mistero sia svelato prima che il mendicante abbia cessato d'essere inquietante: prima che egli sia uscito dal luogo vietato.

Vietato, in virtù di quella trasformazione antropologica che ci separa dagli antichi, resta per noi il luogo ove la mitologia poteva essere colta *in flagranti*. L'immagine di Edipo mendicante, dall'identità sconosciuta, è ben appropriata quale simbolo dell'uomo dinanzi alla scienza antropologica dei "vecchi di Colono". La vicenda di Socrate, con la sua esortazione a verificare innanzitutto l'esistenza del mito come sostanza, induce ad apprezzare la saggezza dei moderni "vecchi di Colono". Dubitando molto gravemente di quella *sostanza*, gli studiosi moderni del mito che possono configurarsi in quei vecchi esigono che il mendicante misterioso, l'uomo-Edipo, non esprima in parole alcuna sua identità pericolosa, sacrale, prima d'essere uscito dal luogo vietato. Vi sarebbe il rischio, altrimenti, che il conoscere scientifico seguisse Edipo nel luogo vietato, e poi traducesse le sue esperienze di laggiù in termini di esegesi della presunta sostanza del mito: l'esegesi su cui si fondò la condanna di Socrate.

1. Mito e mitologia: presupposti di metodo - riferimenti greci

1.1. Oggetto dello studio del mito. *Mythologia* come mescolanza di contrari?

Il moderno studio del mito incontra un primo ostacolo nella difficoltà di circoscrivere con sufficiente rigore il suo ambito ed il suo oggetto. La parola "mito" possiede oggi molteplici significati. Accingersi allo studio del mito presuppone che uno o più d'uno o tutti questi significati, separatamente o insieme, siano in rapporto con una verità oggettiva: non foss'altro che in rapporto di negazione. Tale verità oggettiva può essere il puro valore autosignificante della parola "mito". In questo caso si avrebbero due alternative: la parola "mito", in uno o in più d'uno o in tutti i suoi significati, separatamente o insieme, potrebbe essere: 1) un puro simbolo riposante in se stesso, che rinvia unicamente a se stesso e trova in sé la propria origine e il proprio compimento; 2) un puro *flatus vocis*, che non rinvia a nulla, neppure a se stesso, poiché il se stesso cui rinvia è verità in quanto non è. La verità oggettiva con cui la parola "mito" può essere in rapporto, può consistere tuttavia anche in un oggetto che gode di esistenza autonoma da quella della parola "mito". In questo caso lo studio "del mito" non potrebbe limitarsi ad essere studio della parola " mito" nei suoi molteplici significati, ma dovrebbe essere anche studio dell'oggetto esistente autonomamente da tale parola e tuttavia in relazione con essa: oggetto che sarebbe *il* mito. La discriminazione fra codeste possibilità dovrebbe essere preliminare allo studio del mito, affinché esso operasse in un ambito e su un oggetto rigorosamente circoscritti. Ma, come abbiamo osservato fin da principio, il ricercatore moderno si trova nell'impossibilità di compiere simile discriminazione preliminare e deve cercare di procedere verso di essa nel corso stesso del suo studio, operando in ambiti e su oggetti scelti empiricamente: donde il ri-

schio evidente di illudersi d'essere giunti a compiere quella discriminazione in modo rigoroso, quando poi di fatto la si è compiuta in ambiti e su oggetti estrinseci al problema o inadeguati ad una configurazione sufficientemente ampia del problema.

Questa difficoltà non sussisterebbe o sarebbe di molto ridotta se ci si limitasse allo studio della parola "mito", escludendo per postulato che tale parola abbia rapporti con un oggetto esistente autonomamente da essa. La parola "mito" è infatti una parola del nostro linguaggio: un oggetto di studio che possiamo circoscrivere a priori, dal momento che, prima ancora di cominciare a studiarlo, possediamo un rapporto immediato con esso, possiamo "presupporlo... come immediatamente dato dalla rappresentazione" (G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817, trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari, 1951[3], p. 1). La difficoltà si presenta invece in tutta la sua asperità se, come intendiamo fare qui, ci si propone senza limitazioni preliminari di studiare *il mito*: solo la parola "mito" se altro non vi è, ma anche *il* mito, se vi è, e innanzitutto l'eventualità che il mito possa esservi. Ora, il mito, ammesso per ipotesi che esista, è un qualcosa che l'uomo di oggi non può presupporre "come immediatamente dato dalla rappresentazione". "Immediatamente data dalla rappresentazione" è bensì la *mitologia*, ma l'etimologia stessa di "mitologia" rivela che questa parola, derivante dal greco *mythos* e *lógos*, può essere intesa come una "mescolanza di contrari" (A. Jolles, *Einfache Formen*, p. 107). La parola "mitologia" (in greco *mythología*) non è, dunque, sinonimo certo di "mito" (*mythos*), ed anzi se ne distingue nettamente poiché a "mito" aggiunge quello che pare essere il suo contrario, *lógos*; è perciò anche improbabile che l'oggetto "immediatamente dato dalla rappresentazione" e corrispondente alla parola "mitologia" sia lo stesso che eventualmente, ammesso che esista, corrisponde alla parola "mito". La mitologia è però l'oggetto "immediatamente dato dalla rappresentazione" che, pur ad una scelta empirica, risulta maggiormente appropriato per lo studio del mito. Se esiste una corrispondenza fra l'etimologia della parola e l'oggetto autonomo da essa cui essa si riferisce, codesto oggetto deve presentare le caratteristiche della "mescolanza di contrari" citata; deve quindi presentare le caratteristiche di una "mescolanza" di *mythos* e di *lógos*: degli oggetti, autonomi da esse, cui codeste parole si riferiscono (posto che tali oggetti esistano). La scelta della mitologia, parola e oggetto autonomo da essa, quale primo oggetto appropriato per lo studio del mito è evidentemente empirica. Nulla

dimostra preliminarmente che l'oggetto, di fatto esistente, cui la parola "mitologia" si riferisce sia esso pure (come si presume che sia la parola) una "mescolanza di contrari", né che codesti presunti "contrari" (gli oggetti, autonomi da esse, cui si riferiscono le parole *mythos* e *lógos*) esistano al di fuori di tale loro, già ipotetica, mescolanza.

La parola "mitologia" non è né un puro simbolo riposante in se stesso, che rinvia solo a se stesso, né un puro *flatus vocis* che non rinvia a nulla. Essa rinvia ad un oggetto "immediatamente dato dalla rappresentazione": ai racconti "intorno a dèi, esseri divini [*daimónōn*], eroi e discese nell'aldilà" (Platone, *Repubblica*, 392 a) che la Grecia trasmise a Roma e che furono poi accolti dall'umanesimo. Lo studio delle altre culture antiche e di quelle dei popoli cosiddetti primitivi (o, tautologicamente, "di interesse etnologico") ha posto dinanzi agli occhi degli europei una quantità di racconti che, per le loro analogie con i racconti della mitologia greca, consentono di parlare anche di mitologia egizia, indiana, inca, polinesiana, ecc.

La mitologia, dice Platone (che usa le locuzioni *mythología. mythous légein, mythologeîn*), è un'attività che rientra nell'ambito della *poíēsis*, che è un genere della *poíēsis*, e che ha per materiale dei racconti "intorno a dèi, esseri divini, eroi e discese nell'aldilà". Questo materiale viene modellato da chi esercita la *mythología*. E questo materiale è, per quanto sembra risultare dalle parole del filosofo, precedente all'attività del mitologo, e noto, non solo al mitologo che lo modella, ma anche ad un certo numero se non alla totalità dei contemporanei del mitologo. Poiché Platone non pare insistere sulla differenza fra il canto del poeta e l'attività del mitologo (egli nota che la *mythología* si differenzia dall'*áidein* poiché ha forma prosastica [*Repubblica*, 392 b]; ma, anche, che i poeti praticano la *mythología* in forme metriche [*ivi*, 380 c]), si direbbe che per lui la *mythología* non sia altro che quel genere della *poíēsis* che modella la particolare materia consistente in "racconti intorno a dèi, esseri divini, ecc.". Ci troviamo dunque dinanzi alla presumibile definizione di una particolare arte, che si differenzia dalle altre per il fatto di modellare un particolare materiale; o più esattamente (dal momento che anche il canto del poeta, l'*áidein*, può essere una forma di *mythología*), dinanzi alla definizione di un'attività artistica caratterizzata in base al suo materiale anziché in base al modo di modellarlo. Così, sebbene la definizione di Platone si riferisca specificamente a *racconti* mitologici, i contenuti che essa indica pos-

sono essere presenti, in Grecia e altrove, non solo in veri e propri racconti o in generale in composizioni di letteratura orale o scritta, ma anche in opere d'arte figurativa e in azioni come, per esempio, la mimica e la danza. Figure e vicende di dèi, di esseri divini e di eroi, possono essere evocate da dipinti, statue, rilievi, o da mimiche, da danze, in cui gli attori, i danzatori, modellano il materiale mitologico: rappresentano i personaggi mitologici e ne ripetono le azioni.

L'azione e il risultato del modellare questi materiali da parte dei mitologi, siano essi narratori, pittori, scultori, ecc., è l'oggetto "immediatamente dato dalla rappresentazione" cui rinvia la parola "mitologia".

Come abbiamo detto, l'etimologia induce a riconoscere nella parola *mythologία* una "mescolanza di contrari", cioè delle parole *mythos* e *lógos*. Si tratta ora di verificare fino a qual punto l'etimologia sia veritiera, e di esaminare l'eventuale "mescolanza di contrari" anche nell'oggetto, autonomo da essa, cui la parola si riferisce.

1.2. *Mythos* e *lógos*

Il primo passo per la verifica della "mescolanza di contrari" nella parola *mythologία* consiste nell'esame della contrapposizione fra le parole *mythos* e *lógos*.

Polidamante ed Ettore, dice Omero (*Iliade*, XVIII, 252), erano nati la medesima notte: l'uno eccelleva con le parole (*mythoisi*), l'altro con la lancia. L'unione di queste due capacità nello stesso uomo era il fine dell'educazione impartita da Fenice ad Achille (*Iliade*, IX, 440 seg.) affinché il giovane eroe divenisse al tempo stesso "buon parlatore" (*mythōn te rhēter*) e "operatore di opere" (*prēktē̃rá te érgōn*). L'uomo completo doveva saper unire all'agire simboleggiato dalla destrezza nell'uso delle armi, il talento di *agire con le parole* "nei consigli dove gli uomini nobilmente si affermano", talento in cui eccelse Odisseo, l'eroe "dai molteplici modi nel discorso" (*polytropos*), che fu pure valoroso guerriero. La storia della parola *mythos* è inizialmente, a partire da Omero, storia della retorica e in particolare dell'eloquenza. L'eloquenza dell'eroe omerico "buon parlatore", come Odisseo o come Nestore, è alimentata da almeno due facoltà: l'astuzia di usare le parole giuste al momento giusto (in cui eccelle Odisseo) e la capacità di attingere solennemente a un repertorio di storie

preesistenti che conferiscono al parlatore e ai suoi argomenti l'autorevolezza di un passato consacrato (capacità in cui eccelle Nestore). L'eloquenza del *vecchio* Nestore è dunque diversa da quella di Odisseo. Nestore si impone non tanto per l'uso astuto dei molteplici modi del discorso, quanto per l'autorevole ricchezza di tradizione che egli sa evocare nei suoi lunghissimi eloqui. Nestore è appunto *un vecchio.* Quando egli sostiene un argomento, evoca le numerose storie della sua lunga esistenza, la sua giovinezza, le vicende dei predecessori. La forza della sua eloquenza è fatta di esperienza, di persuasione, ma soprattutto dell'intrinseco valore dell'evocazione del tempo trascorso.

Quando la riflessione scientifica greca affronterà, con i sofisti, il problema della natura della parola e quindi della natura e dell'azione dell'eloquenza, si parlerà del talento di Odisseo, non di quello di Nestore. *Polytropos* era detto Odisseo, di *polytropía* parleranno Antistene e Platone. Per loro la molteplicità dei modi nel discorso sarà però *polytropía lógou*, e l'arte della parola *lógou chrēsis.* Si parlerà, insomma, di *lógos* e non di *mythos.* Se al tempo di Omero il talento del buon parlatore era nella sua globalità sia quello di Odisseo sia quello di Nestore, e dunque comprendeva sia l'uso accorto dei molteplici modi nel discorso, sia l'evocazione narrativa dei solenni avvenimenti del passato, nel *Protagora* (320 c, 324 d) di Platone apparivano già quelle riserve critiche verso le evocazioni del passato che inducevano a contrapporre *lógos* a *mythos,* ed a svalutare il secondo, "puro raccontare... non obbligatorio", rispetto al primo, racconto o discorso che "implica essenzialmente un'argomentazione o motivazione" (K. Kerényi, *Die antike Religion,* trad. it., p. 16). Nel *Protagora* non ci si occupa del *mythos,* bensì del *lógos,* quando ci si vuole rendere ragione dell'effetto magico della parola che incanta e persuade l'animo grazie alle segrete consonanze fra la psiche e le armonie e i ritmi verbali. È pur vero che Platone, nella *Repubblica* (398 b) dichiara *mythos* e *lógos* identica parte dell'arte musica; ma quando Gorgia imposta il problema dell'efficacia dell'eloquenza sulla psiche, si parla di *lógos* e non di *mythos.* Nella prima fase delle riflessioni scientifiche greche sulla natura della parola e dell'eloquenza, il *mythos* si allontana dalla parola nella misura in cui la parola viene indagata quale strumento di persuasione. La definizione platonica della mitologia nella *Repubblica,* 392 a, si attaglia a ciò che alimenta l'eloquenza di Nestore, ma tale *mythología* è esclusa per opera della sofistica dall'essenza della parola che persuade. Solo Platone, e non come teorico dell'eloquenza ma come eloquente, tornerà ad accettare ed a volere

il *mythos* per rendere persuasivo il suo discorso. Così facendo, egli tornerà a conferire all'eloquio persuasivo la dimensione arcaico-visionaria rifiutata da Gorgia.

Quanto siamo venuti dicendo mostra, da un lato, che fra *mythos* e *lógos* esistette una precisa contrapposizione in determinati momenti della storia della lingua e della cultura greca; d'altro lato che tale contrapposizione non accompagnò codeste parole fin dalle origini, e neppure fu sempre assoluta entro la lingua e il pensiero di coloro che per lo più la affermarono. Platone stesso, non solo ricorse al *mythos* come strumento di persuasione, ma in alcuni casi parve usare le parole *mythos* e *lógos* in accezioni mutevoli. Ricordiamo in particolare il brano del *Fedone* in cui Cebete e Socrate discorrono delle poesie che Socrate stesso compose in carcere. Cebete chiede informazioni a Socrate circa le poesie che questi ha composto ponendo in versi alcune favole di Esopo, e dice *toùs toũ Aisõpou lógous* (*Fedone*, 60 c). Socrate risponde, spiegando che un sogno lo ha indotto a poetare, che egli perciò ha composto un inno ad Apollo (il dio la cui festa aveva sospeso l'esecuzione della condanna a morte di Socrate); ma poi: "pensando che a un poeta, se vuol esser poeta, conviene che faccia *mythous*, non già *lógous*; e d'altra parte pensando che io non era un *mythologikós*; perciò mi posi a recare in versi [dei] *mythous* che io aveva alla mano e sapeva a mente: di quell[i] d'Esopo, così come [essi] venivano" (*Fedone*, 61 b, trad. it. di F. Acri, Torino, Einaudi, 1970, con la sostituzione di alcune parole greche alla loro traduzione). In questo brano è da notare sia che Cebete chiama le favole di Esopo *lógous* mentre, nella replica, Socrate le chiama *mythous*, sia che Socrate sembra implicitamente collocare il suo inno ad Apollo nella categoria del *lógos*, contrapponendolo alle favole di Esopo (che, appunto, colloca nella categoria del *mythos*). Se ci atteniamo alla definizione di Platone nella *Repubblica*, 392 a, le favole di Esopo (racconti i cui protagonisti sono generalmente degli animali che impersonano vizi e virtù degli uomini) non rientrano nella categoria del *mythos*, cui le attribuisce Socrate, mentre rientra in quella categoria (racconti "intorno a dèi, ecc.") l'inno ad Apollo, che Socrate attribuisce invece alla categoria del *lógos*. Presumibilmente, la contrapposizione che qui prevale fra *mythos* e *lógos* nelle parole di Socrate (mentre la parola *lógous* in bocca a Cebete è perfettamente armonica con la definizione della *Repubblica*) è quella cui abbiamo accennato a proposito del *Protagora*. Le favole di Esopo appartengono alla categoria del *mythos*, anche se non parlano

di "dèi, esseri divini, eroi e discese nell'aldilà", poiché sono un puro raccontare, non obbligatorio, che non implica essenzialmente alcuna argomentazione o motivazione (e *mythologikós* è chi narra in questo modo, anziché soltanto chi narra di "dèi, ecc."). L'inno ad Apollo appartiene invece alla categoria del *lógos*, anche se parla espressamente di un dio, poiché è un discorso dalle precise e necessarie argomentazioni e motivazioni teologiche. Vi sono dunque due modi di parlare di "dèi ed esseri divini": uno, cui corrisponde il *mythos*, è puro raccontare, non obbligatorio, e presumibilmente è esemplificato dai racconti mitologici dei poeti che Platone condanna come falsi e dannosi all'educazione nella *Repubblica* (377 a e segg.); l'altro, cui corrisponde il *lógos*, è "rappresentare sempre la divinità quale è realmente" (*Repubblica*, 379 a). E vi sono molte forme di *mythología*: non solo quella dei racconti "intorno a dèi, ecc.", ma anche quelle di ogni racconto che (come le favole di Esopo), pur non parlando di "dèi, ecc.", sia puro raccontare, non obbligatorio.

Queste conclusioni sono ricavate per deduzione logica dal brano del *Fedone* che abbiamo citato; e lo studioso di Platone sa che è sempre rischioso voler trarre da tutte le proposizioni del filosofo nei vari dialoghi un sistema dottrinale perfettamente armonico: Platone presumibilmente mutò alcuni suoi atteggiamenti durante lo sviluppo storico del suo pensiero, e la stessa struttura dialettica, drammatica, di ciascun dialogo, essendo di volta in volta appropriata all'esame di uno specifico problema e alla difesa di una specifica tesi, portò di volta in volta ad accentuazioni o a modifiche di posizioni dottrinali, e comunque alla non-omogeneità dell'eloquio di tutti i dialoghi presi insieme. Di là dalla loro specifica attendibilità assoluta, le precedenti deduzioni dal brano del *Fedone* contribuiscono comunque a far comprendere che nel greco del V secolo le parole *mythos*, *lógos*, *mythología*, ecc., erano suscettibili di notevoli oscillazioni semantiche. Questo fatto, vero a proposito di Platone che affrontò filosoficamente, sotto vari aspetti, i problemi della *mythología* (pur senza definire una vera e propria dottrina filosofica globale della *mythología*), risulta ancor più evidente negli scritti di autori dalle minori preoccupazioni filosofiche. "Erodoto adopera ancora tranquillamente la parola *lógos* in casi in cui Protagora e Socrate, sia quelli storici che quelli platonici, avrebbero parlato di *mythos*" (K. Kerényi, *Die antike Religion*, p. 16). Tucidide, parlando della più antica storia greca e della spedizione contro Troia, usa *lógos* per indicare le parole dei poeti (*dià toùs poiētàs lógou*: I, 11), e anche, poco prima, per indicare l'opinione comune con-

corde con le parole dei poeti (*hóson hoí te poiētaì eirêkasi kaì ho lógos katéchei*: I, 10).

Se poi, per indagare l'effettivo valore di "mescolanza di contrari" della parola *mythología*, vogliamo risalire più indietro, fino ad Omero, ci troviamo di fronte innanzitutto a significati della parola *mythos* (corrispondente a uno dei due presunti "contrari") che è possibile ricondurre a un denominatore comune, ma che è molto difficile contrapporre nettamente e in modo non arbitrario ai significati della parola *lógos*. Già abbiamo osservato (vedi la nostra p. 9), che, nell'*Iliade*, *mythos* si contrappone a *érgon*, il discorso efficace all'azione. Nell'*Odissea* troviamo due altri significati specialmente salienti. Quando Telemaco parte segretamente per Pilo, assicura ai compagni che solo una schiava fu al corrente del *mythos* (*mía d'oíē mython ákousen*: II, 412), dunque dell' "ordine" [impartito da Telemaco], del "progetto", della "macchinazione" [di Telemaco]. Questo stesso significato, propriamente di "macchinazione", "congiura", torna nel libro IV. I Proci vogliono tendere un agguato a Telemaco, e l'araldo Medonte rivela a Penelope i loro "piani", le loro "macchinazioni" (*mythōn*: IV, 676). Un'accezione più singolare di *mythos* compare, infine, nel libro XXII. Il mandriano Filezio, durante la strage dei Proci, colpisce Ctesippo e lo ammonisce: "O Politerside, che amavi ingiuriare, non cedere più alla follia, non cianciare più tanto, ma agli dèi lascia [il] *mython*, che son davvero i più forti" (XXII, 287-289; trad. di R. Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi, 1968[2], con la sostituzione di "dèi" a "numi" e dell'originale greco *mython* a "vanto"). In questi versi il significato di *mythos* è alquanto enigmatico, ma probabilmente lo si può cogliere se lo si intende contrapposto come "parola appropriata" al vaniloquio ingiurioso di Ctesippo. "Parola appropriata", però, dal valore particolarmente alto, adeguato agli dèi: siamo sulle soglie dei significati di "progetto" (di esistenza umana) e di "sentenza" (sull'esistenza umana), che competono agli dèi. E tutti questi significati sono perfettamente compatibili anche con la parola *lógos*, sia nella lingua dei poemi omerici, sia in quella del V secolo: Erodoto, per esempio, nel brano dedicato alle vicende di Elena in Egitto, II, 13-118, usa *lógos* nel senso di "sentenza" [umana] (*lógon tónde ekphaínei*: II, 115), immediatamente dopo aver usato la stessa parola nel senso di "storia", "resoconto" (*pánta lógon toũ adikêmatos*: *ivi*).

Tutti gli elementi filologici, che qui siamo stati necessariamente costretti ad accennare con pochi esempi, inducono a cre-

dere che la parola *mythologίa* non fosse originariamente una "mescolanza di contrari" (dei "contrari" *mythos* e *lógos*), innanzitutto perché non sembra documentabile che *mythos* e *lógos* indicassero dei "contrari" prima che fosse elaborata la sinonimistica retorico-sofistica, e poi perché anche dopo questa elaborazione dottrinale le oscillazioni semantiche di *mythos* e di *lógos* – tali da giungere fino al reciproco scambio – durarono nella lingua greca. Un aspetto singolare di questo fenomeno nella sua globalità è rappresentato dalla vicenda semantica dei verbi che derivano da *mythos*. Prescindendo qui dai rari *mythiázomai* ("narro miti") e *mythopoiéō* ("faccio, invento, miti"), che non rientrano nel discorso della presunta contrapposizione fra *mythos* e *lógos*, i due principali e più frequenti verbi da *mythos* sono *mythéomai* e *mythologeúō* (verbi antichi ambedue, già presenti in Omero). Il primo deriva puramente da *mythos*; il secondo già implica la presunta "mescolanza di contrari", *mythos* e *lógos*. Il primo, *mythéomai*, ha un significato perfettamente aderente a quello di *lógos*, e di *mythos* sembra rispecchiare il valore di "ordine", "progetto", "deliberazione"; significa infatti "dico", "parlo", "ordino", "delibero", "penso dentro di me". Il secondo, *mythologeúō*, significa "racconto", "narro", ma per solito con speciale riferimento a narrazioni di *mythologíai*, di vicende "intorno a dèi, esseri divini, ecc." o di vicende antichissime.

Si può dunque concludere con discreto fondamento che il sostantivo *mythologίa* e il verbo *mythologeúō* accolsero e conservarono un significato restrittivo dell'originaria parola *mythos*: il significato di "parola efficace" ridotta a "narrazione non obbligatoria, non implicante argomentazioni"; mentre il significato di *mythos* come "parola efficace", "progetto", "macchinazione", "deliberazione", si trasferì quasi esclusivamente nella parola *lógos* e sopravvisse nel verbo *mythiázomai*. Questo vuol dire che la congiunzione di *mythos* e *lógos* (*mythologίa*, *mythologeúō*) corrispose alla svalutazione di *mythos* come "parola efficace", a vantaggio di *lógos*; il verbo *mythiázomai* conservò il significato originario non svalutato di *mythos*, proprio perché restò indenne dalla congiunzione di *mythos* con *lógos*. E dunque ciò induce a supporre che nella storia della lingua greca dopo Omero si sia progressivamente attuata – già prima di Protagora – una svalutazione di *mythos* a favore di *lógos*, tanto che le commistioni di *mythos* e *lógos* furono restrizioni del significato di *mythos*, quasi che *mythos*, al contatto diretto con il suo concorrente (non ancora con il suo "contrario"), *lógos*, fosse destinato a cedere parte di sé.

Ciò è particolarmente importante, poiché fornisce una base filologica all'ipotesi che la parola *mythos* significasse originariamente anche l'essenza dei racconti intorno a "dèi, esseri divini, ecc.", e che proprio questa essenza da un lato abbia determinato con la sua crisi la svalutazione e la restrizione semantica di *mythos*, d'altro lato sia sopravvissuta nell'oggetto indicato dal vocabolo caratteristico dell'istante di crisi: *mythología*. Una base filologica, dunque, al rapporto fra il mito e la mitologia. Questa base deve essere però verificata alla luce delle vicende storiche della cultura greca nei secoli in cui supponiamo che abbia avuto luogo la crisi dei racconti intorno a "dèi, esseri divini, ecc.", l'essenza dei quali sarebbe stata originariamente indicata da uno dei significati peculiari di *mythos*.

1.3. Rapporti storici tra *mythos* e *mythología* nella cultura greca

Fin dal principio della storia della parola *mythos* abbiamo indicato la contrapposizione fra il *mythoisi* di Odisseo e quello di Nestore. In Omero quella contrapposizione è interna e non programmatica dialettica nel concetto di *mythos*: il *mythos* è astuzia presente *ed* evocazione di avvenimenti trascorsi. Una particolare storicità consente, anzi impone, il vincolo tra il presente e il passato. È la storicità paradossale delle culture in cui il passato anticipa e consacra, fa vero, il presente. Quando simile temperie è perduta, solo il sopravvenire dell'esperienza creativa della dimensione visionaria della mitologia permette di attribuire al *mythos* realtà efficiente, di là dai limiti e dalle angosciose ripugnanze della logica. Dopo Omero nella storia della cultura greca sta Esiodo; anzi, secondo Erodoto, Omero ed Esiodo sono contemporanei tra loro, vissuti quattrocento anni prima. Greco d'Asia il cosiddetto "Omero", nato in Beozia di padre asiatico Esiodo: la tradizione che ci presenta questo quadro rimane estremamente problematica, e non tanto per la questione pressoché irresolubile (almeno in questi termini) dell'effettiva provenienza dei due poeti, quanto per la difficoltà di individuare e di commisurare l'apporto asiatico (diciamo pure semitico occidentale) nelle loro opere. Un cospicuo filone di ricerche che, nei tempi moderni, principia idealmente da Victor Bérard e giunge fino a Michael C. Astour, ha contrapposto dialetticamente all'interna vicenda storica greca di un determinato patrimonio mitologico l'ap-

porto di tradizioni mitologiche semitiche, specialmente indicato nei materiali relativi ai *Danaan-Danunian*, al ciclo di Cadmo e a quelli di Bellerofonte e di altri greci eroi-guaritori (rivelatisi tali nel confronto con i paralleli semitici).

Se si riuscisse a stabilire con sicurezza che le opere di Omero e di Esiodo sono coscientemente materiate da una ben più antica tradizione mitologica semitica (il Bérard riconosceva nell'itinerario di Odisseo nient'altro che un portolano fenicio), si potrebbero avanzare ipotesi più fondate sull'atteggiamento – diverso – di Omero e di Esiodo verso il mito. Ma allo stato attuale delle conoscenze quel problema resta aperto: non sappiamo ancora come valutare gli apporti apparentemente innegabili della tradizione semitica nei testi omerici ed esiodei, e quindi non possediamo gli elementi per discernere fino a qual punto quelle componenti semitiche abbiano contato sia nel rapporto fra Omero ed Esiodo con la precedente tradizione greca, sia nella problematica relazione dei critici del mito come Ecateo di Mileto, o dei Pitagorici, con il mitologizzare di Omero e di Esiodo.

In alcune pagine della sua *Religione nella Grecia antica* R. Pettazzoni pose lo spirito di Esiodo in diretto rapporto con la religiosità di due antichissimi centri sacrali greci, Delfi e Dodona, e dichiarò il principio genealogico – per Esiodo peculiare, ordinatore di un materiale tra visionario e speculativo – "originariamente connesso con quell'ambiente culturale e religioso che dalla tradizione e dalla successione ininterrotta e perenne trae il suo vitale alimento: voglio dire con la religione dei morti" (p. 54). Quel sistematico rapporto genealogico che P. Philippson studiò come "forma mitica" (*Genealogie als mythische Form*) e che in tutta la mitologia greca – fino alla tarda antichità – valse a collegare tra loro le innumerevoli vicende dei personaggi del mito (spesso geneticamente autonome e remote le une dalle altre), fu usato da Esiodo come fondamentale principio ordinatore delle epifanie divine. Non si trattava soltanto di uno strumento formale, e cioè del risultato o della norma di un'operazione a posteriori, dall'esterno, sul materiale mitico: era piuttosto l'estrinsecazione della verità cosmologica interna al *mythos*, presente in ogni singola epifania. La genealogia degli dèi enunciata da Esiodo nella *Teogonia* è indubbiamente *una* genealogia – altre si precisarono o si sarebbero potute precisare nell'ambito della mitologia greca. Ma di là dai termini specifici e relativamente soggettivi in cui Esiodo dichiarò la successione delle generazioni divine, sta l'oggettivo vincolo genealogico ed epocale fra tutto il complesso delle narrazioni mitologiche e la vicenda temporale dell'universo

e dell'umanità. Il principio genealogico risolve oggettivamente il parodosso fra l'apparente astoricità del *mythos* e la storicità delle sorti umane, e fonda la sua verità e la sua necessità sulla religione dei morti. Non va dimenticato che nella quasi totalità dei santuari oracolari greci – e innanzitutto a Delfi e a Dodona – la rivelazione oracolare procedeva originariamente dalla voce stessa dei morti. Con questa sopravvivenza e con quella rappresentata dai culti misterici, i più remoti istituti iniziatici intervennero durevolmente nella storia della religione e della cultura greca. Un numero considerevole delle vicende narrate dai grandi evocatori della tradizione mitica, come Nestore, rivelano un fondo iniziatico. Le stesse complessive vicende dell'*Iliade* e dell'*Odissea* presentano un'intensa coloritura iniziatica. La continuità dell'esistenza eroica che rende persuasivi e autorevoli i discorsi di Nestore rispecchia il perenne rapporto fra regno dei vivi e regno dei morti, che nel poema genealogico esiodeo diviene rapporto eterno nelle dimensioni del cosmo fra il tempo del *mythos* e il tempo della storia. Evocando il succedersi delle generazioni divine, Esiodo possiede la stessa eloquenza di Nestore, e cioè come Nestore si fa portavoce dei morti, depositari di verità e di saggezza.

È vero però che Esiodo si differenzia profondamente da Omero (gli sia o no contemporaneo) nelle tonalità sociali del suo canto. L'eloquenza di Nestore è quella di un re, l'eloquenza di Esiodo quella di un pastore o di un coltivatore che non possiede la terra su cui lavora. Nell'ambiente aristocratico dei poemi omerici l'evocazione della tradizione mitica è intimamente connessa con il talento di imporsi grazie ai "molteplici modi nel discorso" nei "consigli dove gli uomini nobilmente si affermano" (l'eloquenza di Nestore e quella di Ulisse si contrappongono, ma anche Nestore narra le vicende del passato per sostenere i suoi argomenti). In Esiodo l'eloquio mitologico prescinde dalla necessità di persuadere, di far valere la propria tesi, nell'istante in cui diviene eloquio di un povero pastore "afferrato" dalle muse alle pendici dell'Elicona. Vi è, anzi, nel proemio della *Teogonia,* una probabile polemica verso l'epos di tipo omerico. Quando Esiodo afferma che le muse "sanno dire molte falsità simili a verità, ma, quando vogliono, sanno proclamare la verità" (*Teogonia,* 24), si direbbe che egli contrapponga nettamente l'eloquenza materiata di *mythos* degli eroi parlatori persuasivi ("falsità") all'evocazione mitologica del pastore e del contadino – egli stesso – che non vuole persuadere della bontà di un argomento ma "proclama la verità". La crisi della società aristocratica e dei suoi ideali

di educazione (l'educazione impartita da Fenice ad Achille) segna il distacco profondo del *mythos* dalla retorica: diremmo, nei termini della sofistica, del *mythos* dal *lógos*. La forma della poesia narrativa, dell'epos, fu rivendicata così alla "proclamazione della verità": in essa, con Esiodo, il *mythos* divenne dominatore. Ma il *mythos* determina ben presto la crisi delle forme letterarie narrative sulle quali esercita il suo predominio: come in tempi antichi (della tarda antichità) e moderni il prevalere dell'essenza della mitologia determinò la crisi della forma-romanzo – sia esso ellenistico o a noi contemporaneo –, la supremazia del *mythos* provocò la crisi dell'epos greco: dopo Esiodo le forme letterarie per elezione dell'eloquio mitologico furono la lirica e la tragedia. Solo con l'ellenismo, dunque con una nuova profonda crisi, risorsero i grandi poemi mitologici, e pur essi nella precaria tonalità della contrapposizione dialettica fra erudizione e rimpianto di verità perdute.

La crisi dell'epos greco ha un peso determinante nella storia della cultura europea, così come nella storia del rapporto fra uomo e *mythos*. Crisi dell'epos greco significò infatti impossibilità di evocare il *mythos* in una forma letteraria e in un contesto narrativi. L'epifania del *mythos*, se diviene predominante in una creazione letteraria, rischia di escludere la sequenza temporale della narrazione per imporre l'istante immobile, l'eterno presente, della contemplazione. La grandezza di Esiodo consiste anche – o soprattutto – nell'equilibrio fra narrazione ed evocazione che permise al poeta di usare ancora la forma dell'epos. Ma era un equilibrio epocale, un equilibrio possibile solo in un determinato e breve istante della storia, durante il quale il tempo trascorso (insieme con le stesse memorie mediate e alterate della cultura micenea) conservava la pregnanza e la forza intatta fino all'ultimo delle cose che stanno per morire. La lirica fu poi l'espressione letteraria più immediata dell'istante di contemplazione dell'epifania mitica succeduto al precario istante narrativo. La cultura greca, inoltre, rispose alla crisi dell'epos con la genesi di due altri veicoli di esperienza mitica (anche se non solo di quella): la speculazione filosofica e la tragedia.

La poesia giambica, e in special modo quella del suo maggiore creatore, Archiloco, rivela significativi legami con la mitologia dionisiaca e demetrica. E la lirica vera e propria, quella che sembra principiare con gli aedi eolici e con i loro eredi, o con i poeti di presunta o leggendaria origine asiatica (come Alcmane), la lirica divenuta corale nella *pólis*, è la più immediata prosecu-

trice del mitologizzare esiodeo, inteso di là dalle implicazioni narrative dell'epos, come un essere "afferrati" dall'epifania mitica. La qualità sociale della separazione fra eloquenza persuasiva ed evocazione mitica, manifesta nel canto del "pastore" Esiodo contrapposto a quello di Omero, si compie nella lirica corale o comunque pubblica della *pólis*, in quanto tale lirica è partecipe e determinante della condizione di festa in cui la società greca raggiunse il livello più alto di esperienza religiosa collettiva, quale condizione esistenziale necessaria.

Ma specialmente – almeno ai primordi – presso quei Greci d'Asia cui la tradizione ricollegava Omero ed Esiodo, il rapporto col *mythos* fu ripristinato dopo la crisi dell'epos anche dall'esordio della speculazione filosofica. Nelle colonie greche d'Asia aveva per la prima volta, probabilmente, preso forma l'epopea; in quelle stesse, e innanzitutto a Mileto, prese forma la speculazione filosofica. La qualità "asiatica" di questa apparente continuità non può più essere riconosciuta – come si fece in passato – in una particolare esperienza della natura: dapprima nell'evocazione di *mythoi* "naturistici", poi nel "pensamento della natura". Il *mythos* ("naturistico" o meno) non era stato materia prima dell'epopea omerica. Nei poemi omerici sono frequentissime quelle che definiamo in generale narrazioni mitiche, evocazioni di *mythos*. Ma per giungere oggi a qualche conclusione storica è indispensabile tentare di distinguere fra la mitologia per così dire "involontaria" dell'eloquio e della struttura dei poemi omerici, e il deliberato *mythoisi* dei singoli eroi. Il mitologizzare di Nestore e quello di Omero costituiscono, anche in senso cronologico, due strati dell'esperienza mitologica. Omero evoca un personaggio-mitologo (Nestore) e ne trascrive l'eloquio; al tempo stesso, Omero quando "parla in prima persona" (e cioè quando nel poema parla soltanto lo "spirito della narrazione") mostra di subire epifanie mitiche. Ma proprio il distacco narrativo fra "spirito della narrazione" e cose narrate, fra Omero e Nestore, fa sì che il *mythos* non prevalga – come poi prevarrà nella *Teogonia* di Esiodo –. Omero, in ciò fortemente debitore del tempo trascorso, evoca narrazioni di *mythoi*; inoltre, anche quando non fa parlare un personaggio-mitologo, subisce epifanie mitiche. E tuttavia non le subisce al punto da consentire di considerare l'*Iliade* e l'*Odissea* sacri racconti, *mythoi* nel senso supremamente impegnativo di *hieroì lógoi*. I poemi omerici sono innanzitutto narrazioni profane, e anzi sovente polemiche nei confronti della religiosità e della mitologia trascorse cui attingono. La loro mitologia "involontaria" denuncia soltanto il peso

delle epifanie mitiche su qualsiasi eloquio poetico, e non un cosciente riconoscimento di consacrazione mitologica. Non si può neppur dire che Omero sostituisca o contrapponga alla mitologia più antica una mitologia nuova: si ha piuttosto l'impressione che i poemi omerici siano uno dei documenti più alti della contrapposizione fra eloquio sacrale ed eloquio letterario, retorico, che è fatto periodicamente ricorrente attraverso i secoli.

L'innovazione esiodea consiste proprio nell'aver accordato al *mythos* il predominio nell'epopea; ma, come già s'è detto, la *Teogonia* è un'opera al limite: è l'ultima creazione dell'epos, ormai minato dal predominio del *mythos* della "proclamazione di verità" sulla narrazione di eventi.

La prima speculazione filosofica greca prese il posto dell'epos esiodeo quale veicolo di *mythoi*, nell'atto in cui ricondusse l'essenza del *mythos* alle singole componenti lessicali del mitologizzare. Talete, Anassimandro e Anassimene (i milesii) scrissero in prosa; Senofane, Parmenide ed Empedocle in versi dattilici. L'antica suddivisione dei filosofi presocratici in questi due gruppi, che si ritrova per esempio nel *Proemio* di Diogene Laerzio, era motivata da ragioni etniche rivelatesi poi scarsamente fondate: ionici i milesii e l'efesino Eraclito, italici Senofane, Pitagora e Parmenide. Ma di là dalla qualificazione etnica sembra indubbio che gli antichi storici del pensiero abbiano colto caratteristiche più profonde. Mentre, infatti, i filosofi del primo gruppo – coloro che scrissero in prosa – nell'atto in cui colsero del *mythos* l'intrinseco nominalismo (i diversi nomi dell'Uno, *arché*: l'Acqua di Talete, la materia indeterminata, *ápeiron*, di Anassimandro, l'Aria di Anassimene) e fecero della mitologia un repertorio lessicale della verità, aprirono alle epifanie mitiche la via del simbolo, gli altri, coloro che scrissero in versi, tornarono a collocare nella poesia la sede d'elezione dell'epifania mitica, e all'apprezzamento simbolico degli elementi mitici sostituirono un apprezzamento visionario: basti pensare all'esordio del poema di Parmenide, al carro che vola guidato dalle figlie della Luce sulla via "sconosciuta ai passi dei mortali".

Sarà pur vero che l'abbandono della forma metrica, propria dell'epopea, sia stato una "grande conquista della libertà sulla tradizione" (R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica*, p. 130). Ma la tradizione, e più quella di Omero che quella di Esiodo, era appunto la sede del distacco fra spirito della narrazione e spirito dell'epifania mitica. Scrivendo in prosa come i medici o i legislatori, i pensatori milesii determinano la riconsacrazione del *mythos*, contro la quale s'era imposta polemicamente la poesia

epica, la gloria del narrare cantando. Certo, il *mythos* che essi – i milesii – riconsacrano non è quello manifesto nel parallelo mitico-narrativo della religione ufficiale, "olimpica"; non si tratta, insomma, di storie di dèi e di eroi. Ciò che si impone è il *mythos*-simbolo: la formula lessicale, la forma, che è vera nel suo "riposare in se stessa". L'eloquio diviene enunciazione di verità. Già dicemmo che la storia del mito si allontana dalla storia della retorica nella misura in cui la parola diviene strumento di persuasione. Gli enunciati lessicali dei filosofi milesii non si propongono di "persuadere" ma di formulare verità: conoscenza e retorica, mito-simbolo e parola persuasiva già si contrappongono come più tardi diverranno componenti antitetiche della dialettica dei sofisti. La parola-simbolo diviene luogo di epifania mitica; già lo era stata (in Esiodo) la formula metrica, il verso. Il simbolo "riposante in se stesso" diviene l'estrinsecazione esistenziale (e, per accezione, teologica) del *mythos*. Cosa significhi quel "riposare in se stesso" del simbolo-parola e del simbolo-mito è determinante per apprezzare la qualità mitologica dell'*ápeiron* di Anassimandro, serbatoio inesauribile di realtà, così come del "tutto è pieno di dèi" di Talete.

In questi ultimi paragrafi abbiamo sempre usato esclusivamente la forma greca *mythos* e non quella italiana, "mito", affinché il lettore non cadesse nell'equivoco di credere che l'oggetto indicato dalla parola greca *mythos* fosse il medesimo indicato dalla parola moderna. Tutto quanto abbiamo detto fornisce alcuni sintomi dell'esistenza di un oggetto, autonomo da essa, cui la parola *mythos* forse accennava; ma non fornisce alcuna indicazione circa l'esistenza puramente presunta e autonoma dalla parola "mito" di un oggetto cui tale parola accenni. L'oggetto della parola *mythos* resta per noi inaccessibile direttamente. Vi sono però alcune ragioni di credere – come abbiamo visto – che tale oggetto sia sopravvissuto in parte, pur alterato, nell'oggetto indicato dalla parola "mitologia". L'oggetto indicato dalla parola "mitologia" è "immediatamente dato dalla rappresentazione": sono i racconti "intorno a dèi, esseri divini, eroi e discese nell'aldilà". Si tratta ora di vedere se e come questo oggetto può essere studiato. Nel corso di codesta indagine affioreranno anche le eventuali possibilità di studiare in modo analogo le mitologie non greche, e di definire il rapporto esistente nelle lingue moderne fra "mitologia" e "mito".

2. Dalla "rinascita pagana" al Vico

2.1. Umanesimo e "scienza del mito"

La cultura umanistica pre-rinascimentale e rinascimentale dev'essere affrontata solo di scorcio in codesta trattazione. Qui, infatti, ci proponiamo di esporre, e di comporre tra loro in modo che interreagiscano, alcuni principali risultati della cosiddetta "scienza del mito": dell'approccio o anche solo dei tentativi di approccio *scientifico* al mito e alla mitologia. Ma il primo umanesimo e la cultura del rinascimento furono sostanzialmente estranei alla "scienza del mito". Essi "vissero", o credettero di vivere, il mito, con la predilezione simpatetica ben più che scientifica di coloro che – come Marsilio Ficino – *cantavano all'antica* gli Inni omerici e orfici, o di coloro che – come il Botticelli – dipingevano "mitologia viva". Nel primo paragrafo del suo studio sulla figura mitologica di *Kore*, K. Kerényi scrive che la cosiddetta "Nascita di Venere" del Botticelli "aiuta noi moderni a rievocar l'Anadyomene. Ed è lei che bisogna rievocare, se si vuole comprendere le dee dei greci. Lei è la più vicina alle origini." (K. Kerényi, in C. G. Jung e K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, trad. it., p. 155). Fino alle soglie del XIX secolo, tutti i materiali che diciamo mitologici furono generalmente considerati testimonianze dirette, autentiche e pure, delle credenze religiose dei "pagani" (a seconda dei tempi, si sarebbe distinto fra "pagani" antichi e moderni, civili o selvaggi). Il fatto che alcuni racconti mitologici si riferissero a eroi anziché a dèi o ad esseri divini, oppure che evocassero figure e vicende di dèi in termini apparentemente più affini alla narrativa profana che alla teologia, non implicava riserve gravi circa il carattere generale religioso che veniva attribuito alla mitologia. Da un lato, la svalutazione delle religioni "pagane" rispetto al cristianesimo induceva ad ammettere che quelle, religioni inferiori,

non fossero rigorose in materia di teologia come la religione cristiana, dunque possedessero dei loro dèi immagini non scevre di rozzezza, di volgarità profana, e consentissero a contaminazioni poetiche o ridicole della fantasia con la scienza del divino. D'altro lato, nel genuino umanesimo, le figure degli dèi classici avevano conservato o riacquistato epifanie tali da imporre la loro presenza come verità autonoma e intrinseca; e la verità di queste epifanie divine, intorno alle quali si raccoglievano come concrezioni cristalline i materiali mitologici, si configurava agli occhi degli evocatori quale verità religiosa. Irradiava un valore religioso anche sugli elementi della mitologia classica più suscettibili d'essere giudicati profani. La tensione dialettica fra questi due aspetti della cultura umanistica non si attuava nell'ambito di quella che oggi possiamo definire, con molte riserve, la "scienza del mito", bensì era implicita in una vera e propria esperienza del mito.

2.2. Esperienza mitica e indagine scientifica nel rinascimento

"V'è una falsa genia di pretesi poeti, i quali non sanno far altro che correre dietro alle orme dei greci e dei romani; vogliono la stessa forma, lo stesso metro; invocano i loro medesimi dèi, né sanno usare altri nomi, né altre parole, che quelle adoprate dagli antichi. Noi siamo uomini al pari di loro ed avemmo da Dio uguale facoltà di dar nome alle cose, che vanno ogni giorno mutando." Il tono di questo ammonimento di Gerolamo Savonarola si ritroverà allo scadere di qualche decennio nel dialogo *Ciceronianus* di Erasmo. Nella lettera che Erasmo indirizzò il 13 ottobre 1527 a un professore di Alcalá torna la medesima accusa: "Per le loro orecchie *Jupiter optimus maximus* suona più gentile che *Jesus Christus redemptor mundi*, e *patres conscripti* più gradevole che *Sancti Apostoli*... Credono che sia maggior vergogna non essere ciceroniani che non essere cristiani, come se Cicerone, se vivesse ai nostri giorni, potesse parlare delle cose cristiane diversamente da come parlava ai suoi tempi della sua religione! Che vuol dire questo odioso vantarsi del nome di Ciceroniano? Te lo dirò io in breve, ed in un orecchio: con quella vernice coprono il paganesimo, che è loro più caro che la gloria di Cristo." È pur vero che Erasmo, in quella stessa lettera menzionava fra i "nemici" anche coloro che odiano gli studi classici perché

li ritengono contrari alla fede. Ed è certamente presumibile che egli non potesse in alcun modo collocarsi a posteriori nel partito di coloro che (proprio negli anni in cui Erasmo nasceva) avevano imprigionato e processato i membri dell'Accademia romana di Pomponio Leto, accusandoli di paganesimo. Egli non avrebbe approvato la prigionia (e tanto meno la tortura) per quell'accusa, ma – almeno negli anni della vecchiaia – non si rivelò molto lontano dall'avvallare la gravità religiosa e morale dell'accusa stessa. Diciamo, insomma, che Erasmo vecchio non s'avvicinava a Paolo II (il pontefice inquisitore degli Accademici romani), ma al Cardinale Bessarione o a quel Rodrigo Sanchez, vescovo di Calagora, umanista e al tempo stesso prevosto di Castel Sant'Angelo mentre vi era imprigionato il Platina, che scambiava con il suo custodito elegantissime lettere e confortava l'umanista "pagano" con sentenze di cristiana rassegnazione. Indubbiamente colpevole anch'egli in gioventù di "eccessi" umanistici extracristiani se non anti-cristiani, Erasmo con l'avanzare degli anni mostrò di divenire sempre più antesignano di quello che Huizinga definisce "puritanesimo cristiano", estraneo e anzi contrapposto al purismo umanistico.

Questo "pericolo" di una profonda vena pagana nell'umanesimo rinascimentale potrebbe lasciar supporre che i circoli umanistici così accusati fossero anche fervidi cenacoli della "scienza del mito". La situazione era però molto diversa. In generale, né l'Accademia romana né quella fiorentina, né i singoli umanisti – tranne qualche raro e significativo esempio –, contribuirono in misura determinante e in modo diretto alla "scienza del mito", pur fornendo – com'è ovvio – i presupposti filologici per il suo sviluppo. Occorre qui distinguere fra *esperienza* del mito e *scienza* del mito, ché ambedue non sono necessariamente compagne (anche se, mentre l'esperienza del mito può senza danno far a meno della scienza, la "scienza del mito" priva dell'esperienza di esso è davvero assai fragile). La cultura umanistica rinascimentale fu ricchissima di esperienze mitiche: scrive giustamente il Kerényi che nel citato dipinto del Botticelli "vi è almeno altrettanta mitologia viva, quanta ve n'è nell'Inno omerico [ad Afrodite, tradotto da Marsilio Ficino e trascritto nelle *Stanze* dal Poliziano]". Ma proprio questa eccezionale ricchezza di epifanie mitiche, questa singolare e appassionata disponibilità ad accoglierle, tennero l'umanesimo rinascimentale lontano dalla "scienza del mito", e cioè da quell'attività critica che indaga in termini razionali l'origine, la formazione, la storia e i valori dei miti, trovando nel suo rigore razionale una compensazione al rim-

pianto per il perduto rapporto diretto con le epifanie mitiche. Così intesa, la "scienza del mito" è peculiare di epoche e di culture povere di genuina mitologia, e non deve quindi stupire la sua scarsa presenza nel rinascimento. Essa non può venir confusa, infatti, con le speculazioni filosofiche che uomini come Marsilio Ficino dedicavano ai grandi pensatori dell'antichità, cercando e trovando nelle loro dottrine paradigmi etici e metafisici perennemente validi. E d'altronde, né Marsilio Ficino, né in generale gli umanisti rinascimentali "pagani" o "cristiani", fossero essi soprattutto filosofi o soprattutto (come Erasmo) filologi e moralisti, si proposero se non marginalmente di sviscerare il concetto di mito, e tanto meno si accinsero alla fatica di scrivere in base ai nuovi materiali e alle nuove esperienze spirituali un nuovo *De genealogiis deorum gentilium*. In fondo, quando Erasmo ammonisce che Cicerone, se rivivesse, non parlerebbe delle cose cristiane diversamente da come parlava ai suoi tempi della sua religione, non fa alcun passo innanzi nella "scienza del mito" rispetto all'atteggiamento del Boccaccio, secondo il quale (nel *De genealogiis*) se gli antichi poeti fossero nati nella religione di Cristo i cristiani si sarebbero gloriati di loro. Il mutamento nell'atteggiamento di Erasmo rispetto a quello del Boccaccio consiste piuttosto nel sostituire all'elogio dello spirito poetico l'elogio dello spirito etico onnicomprendente ("io voglio tutta l'anima di Cicerone"). Ma, con Erasmo, siamo già a una tarda generazione di umanisti. Per gli Accademici fiorentini, la possibilità di accedere direttamente a un patrimonio genuino e vastissimo di epifanie mitiche, rendeva utile la restituzione filologica dei testi, non la sostitutiva "scienza del mito". Essi, il mito lo possedevano in una dimensione che non mancava di intrinseci aspetti visionari. E la visione esclude come non necessaria la scienza razionale dell'immagine, rendendo disponibile l'immagine documentaria – immobile e tenue corrispettivo della visione – per allegorismi in cui si verifichi e si esemplifichi la speculazione razionale paradossalmente alimentata dall'esperienza del mito anziché dalla sua conoscenza. Così l'interpretazione allegorica e sovente banale del mito predomina nelle *Quaestiones Camaldulenses* di Cristoforo Landino.

Si distacca nettamente da questo quadro la figura ancora assai enigmatica di Giovan Battista Pico della Mirandola. La sua singolare curiosità per i significati riposti delle "favole antiche" denuncia già un allontanamento dalla soddisfazione visionaria dell'umanesimo e la percezione – e il rimpianto, che è stimolo alla ricerca – di una verità perduta, verità assente nelle evocazioni

genuinamente mitologiche del Poliziano (che fu amico di Pico) così come nelle speculazioni astrologiche (di cui Pico dichiarò la vanità nei dodici libri del *De astrologia*). Studioso della lingua ebraica, Pico – così come il Reuchlin, l'altro grande qabbalista cristiano – riconobbe nella dottrina esoterica della Qabbalà la perduta tradizione originaria del primo stato dell'umanità, accettando una tesi tipica dell'ebraismo mistico di quei decenni e compiutamente sviluppata un poco più tardi, nel 1531, da Me'ir ibn Gabbay nella terza parte dell'opera *'Avodàth haqqòdesh* (Servizio divino). In uno degli scritti principali, l'*Heptaplus, de septiformi sex dierum Geneseos enarratione* (1489), il "paganesimo" di Pico uscì dalla sfera umanistica, denunciando la necessità di ricercare le tracce della verità primordiale perduta, mediante l'esercizio di una – pur qabbalistica – "scienza del mito", la quale non solo interpretava miti classici e miti vetero-testamentari in base alla tradizione qabbalistica, ma si poneva il problema dell'essenza del mito in quanto tale: in quanto simbolo e veicolo di verità, di là dalle qualità poetiche delle sue epifanie. Che il "paganesimo" di Pico fosse solo molto relativamente tale, è documentato dalla dipendenza riconosciuta da Pico stesso fra lo scoprimento della primordiale verità perduta e la suprema esperienza della divinità del Cristo. Con Pico, inoltre, il linguaggio della natura – in termini alchemici – viene ad alimentare con ben altro impegno di approfondimento speculativo l'allegoresi naturalistica banale del Landino, e si presenta quale radice vera e segreta di ogni linguaggio (non solo del latino o del greco venerati dagli umanisti, ma per esempio dell'ebraico, dell'arabo, dell'"egiziano"). Successive opere di più modesta levatura intellettuale, come i *Mythologiae sive explicationum fabularum libri X* di Natalis Comes (Natale Conti), pubblicati a Venezia nel 1581, pur diluendo l'impegno esoterico di Pico in una didascalica ripartizione di esegesi "fisica" e di esegesi "morale" dei miti, documentano l'influenza della dottrina di lui. Secondo Natalis Comes, i patriarchi ebrei avevano appreso dagli egizi le dottrine religiose che poi si diffusero nell'antica Grecia e presso la maggior parte degli altri popoli.

Nel pensiero di Pico la nozione di una primordiale verità perduta, da ricercarsi mediante l'esegesi dei miti, nacque – come s'è detto – in corrispondenza con lo studio della lingua e della mistica ebraica. Alle origini del singolare contributo di Pico alla "scienza del mito" stava la percezione di una storica condizione umana di "esilio", dalle sfumature esistenziali, confermata dalla tradizione dell'ebraismo. Ricorre dunque significativo nell'ambito

del nostro discorso sulle ragioni dello scarso contributo dell'umanesimo rinascimentale alla "scienza del mito" (scienza di "uomini in esilio" per eccellenza) l'atteggiamento di Leonardo Bruni, il quale si sforzava di provare che la conoscenza della letteratura ebraica era assolutamente inutile alla scienza: ben radicale apologia difensiva dell'umanesimo privilegiato da epifanie mitiche classiche. Ma nei medesimi anni un celebre amico di Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, a Costanza si proponeva di imparare l'ebraico; e lo stesso Ambrogio Traversari che, con Leonardo Bruni, era stato allievo nella lingua greca di Emanuele Chrysoloras e nel 1432 a Bologna aveva ammirato i cimeli greci raccolti da Ciriaco d'Ancona durante i suoi viaggi, fu studioso di ebraico e ricevette come splendido dono da Mariano Porcari un codice ebraico con il testo dei *Salmi* e di altri libri dell'Antico Testamento. Grande conoscitore dell'ebraico era d'altronde quel Giannozzo Manetti, reputato fra i maggiori eruditi dell'età sua, e precursore o – se vogliamo – maestro di Pico nel ricercare una verifica della dottrina cristiana nella tradizione antica extra-classica. Non a caso il titolo dell'orazione di Pico *De hominis dignitate* (destinata a premessa delle celebri 900 "conclusioni") coincideva con quello del trattato di Giannozzo Manetti *De dignitate et excellentia hominis libri IV* (1452). Al Manetti il papa Nicolò V affidò l'incarico di tradurre l'intera Bibbia dall'ebraico e dal greco e di redigerne un'apologia in venti libri. La morte del pontefice ne vanificò le commissioni, ma non sminuì la preoccupazione di superare il testo della Vulgata tornando alle fonti: Sisto IV volle nella Biblioteca Vaticana uno scrivano di ebraico. L'affresco di Melozzo da Forlì mostra quello stesso pontefice in atto di presiedere l'inaugurazione della Biblioteca Vaticana, e dinanzi a lui sta il Platina, l'umanista incarcerato e accusato di paganesimo da Paolo II, ora nominato bibliotecario. Questo dipinto è dunque emblematico nella misura in cui testimonia la volontà di Sisto IV d'incanalare nel più rigoroso ambito della Chiesa romana la cultura umanistica; ora, inoltre, diveniva evidente che l'umanesimo coincideva anche con il presupposto di una rinnovata lezione delle sacre scritture, primo passo per una rinnovata esegesi.

Si può dire che le esperienze culturali e spirituali precorsero i tempi, o più esattamente che le speranze dei pontefici romani erano – ottimisticamente – arretrate rispetto ai tempi. Nicolò V, di cui era stato segretario Giannozzo Manetti, aveva destinato cinquemila monete d'oro a chi avesse ritrovato l'originale ebraico del Vangelo di Matteo. Un secolo dopo, nel 1552, Guillaume Postel e il Bibliander pubblicavano (separatamente) la versione la-

tina e il testo greco originale del cosiddetto "Protovangelo" di Giacomo, primo Vangelo apocrifo dato alle stampe. Infine, nel 1564, il Neander (M. Neumann) pubblicava a Basilea una raccolta di apocrifi, in appendice al *Piccolo catechismo* di Lutero. Si trattava di testi di genuina qualità mitologica, rifiutati e condannati dalla demitologizzazione cristiana e ora riportati alla luce come documenti di istruzione scolastica (secondo l'espressa dichiarazione del Neander, che esclude intendimenti prioritari storico-filologici). San Gerolamo aveva duramente parlato di *deliramenta apocryphorum*; nell'ambito di una problematica apparentemente diversa, il suo doloroso timore d'essere – nello stile – più ciceroniano che cristiano corrispose perfettamente alla polemica del *Ciceronianus* di Erasmo contro gli umanisti "pagani". Ora la filologia del tardo umanesimo riproponeva, ma nell'ambito della Riforma, una meditazione istruttiva degli apocrifi. La demitologizzazione – diciamo pur sotterranea – che aveva accomunato San Gerolamo ed il vecchio Erasmo, e che aveva voluto imbrigliare nella Biblioteca Vaticana la filologia umanistica, si trovava ora di fronte a breve scadenza l'edizione dei più ricchi (e apocrifi, nel senso di eterodossi) documenti mitologici della tradizione cristiana; e ciò, nell'ambito culturale e religioso della Riforma. Lutero non fu un pioniere della "scienza del mito". La sua rinnovata esperienza della fede in funzione del *kērygma* della Chiesa primitiva, il suo profondo rivivere i simboli che esplicitano la fede giustificante di per se stessa, o, insomma, la sua "fede vissuta", furono tali da escludere in lui un interesse particolare al problema del linguaggio mitico esprimente gli articoli di fede, anche se il suo "esistenzialismo della Luce" non escludeva preoccupazioni e riserve sui rapporti fra conoscenza obiettiva e linguaggio devoto, per esempio a proposito della resurrezione di Cristo. Era, come per gli umanisti, una "visione vissuta" – a proposito delle epifanie mitiche – che escludeva problematiche di "scienza del mito". Ma così come nell'ambito dell'umanesimo Pico della Mirandola s'era allontanato dalla "visione certa" del mito classico, quale ermeneuta esoterico, numerosi pensatori ed eruditi spiritualmente oltre che cronologicamente venuti dopo Lutero, alimentarono la "scienza del mito" tornando a proporre il problema della verità perduta dinanzi al materiale mitologico raccolto, comprese le mitografie cristiane dei testi pseudo-epigrafici, apocrifi. Erano, d'altronde, gli esponenti dell'ultima generazione degli umanisti rinascimentali. Parve allora fatalmente scaduto il tempo delle genuine epifanie ed esperienze del mito. Sandro Botticelli era morto ormai da settant'anni, e per di più

sconvolto da una crisi religiosa. La scienza del mito è dunque – e non solo agli esordi – corrispondente al manierismo nelle arti figurative?

2.3. Dall'interpretazione allegoristica al Vico

Opere come i già menzionati *Mythologiae sive explicationum fabularum libri X* di Natalis Comes si susseguirono per almeno due secoli, quali prove di "scienza del mito" preoccupata di sceverare, con strumenti esegetici diversi (o meglio: con pure *formule* esegetiche), il tesoro dottrinale celato dagli antichi nelle tradizioni mitologiche. A titolo d'esempio ricorderemo qui *Le immagini de i Dei de gli antichi, nelle quali si contengono gl'Idoli, Riti, ceremonie & altre cose appartenenti alla Religione de gli Antichi* di V. Cartari, Venezia 1580, e il *Giuditio di Paride. Nel quale con nuova Mytologia si spiega quello, che sotto questa favolosa corteccia veramente intendessero gli antichi* di F. Ghisi, Venezia 1594. L'opera del Cartari, raccolta erudita e non priva di scrupolo, è uno dei capostipiti degli innumerevoli Dizionari delle Favole che si sarebbero moltiplicati nei secoli successivi, soprattutto per finalità didattiche, fino alla *Mitologia* del P. Soave (Torino 1822) e a *Les dieux antiques* di St. Mallarmé (Paris 1880). Quella del Ghisi apre invece la via, sulla scorta di Natalis Comes, ma con maggiori audacie esegetiche, alle altrettanto numerose opere di interpretazione della mitologia in senso allegorico. Nel XVII secolo quest'ultimo filone offrì agli studiosi una vera e propria forma-pretesto (come ai tempi nostri il saggio, secondo le parole di Lukács), per articolare su un modello di argomentazioni precostituito e in un ambito di argomenti che era spesso un puro *vacuum* il proprio pensiero su tutto lo scibile: un esempio è il ponderoso volume di G. B. Persona, *Noctes solitariae, sive de iis quae scientifice scripta sunt ab Homero in Odyssea,* Venezia 1613, nel quale il materiale mitologico dell'*Odissea* (e in generale tutte le tradizioni mitologiche riconducibili in qualche modo al poema omerico), mediante un'esegesi allegorica colorata di neo-platonismo, diviene pretesto per esporre "praeter non pauca Theologica, multa etiam Physica, multa Methaphysica, Ethica, Medica, Geometrica, Astronomica, demum & Physiognomica". La "scienza del mito" incomincia davvero ad essere una *scienza di ciò che non c'è* (come indicheremo meglio nel penultimo capitolo), forma cava entro la quale può essere com-

posto ogni esercizio gnoseologico. Più prossimo all'apprezzamento del mito come *sostanza*, misteriosa e preziosa, anziché solo come forma, già pretestuosa per gli antichi e ora pretestuosa per i moderni, di svariatissime dottrine, è l'atteggiamento di alcuni mitologi che portarono a conseguenze radicali la ricerca esoteristica di Pico e in genere dei qabbalisti cristiani. I materiali mitologici sono considerati involucri intrinseci al loro contenuto enigmatico, sacrale, oggettivamente vero a livello metafisico, da una lunga serie di ermeneuti, di solito interessati all'alchimia: dall'esoterista elisabettiano J. Dee, a C. Della Riviera (autore de *Il mondo magico degli Heroi*, Milano 1605), al benedettino francese Dom A.-J. Pernéty (autore di due opere dal titolo già di per sé rivelatore: *Dictionnaire Mytho-Hermétique, dans lequel on a trouvé les allégories fabuleuses des poètes, les antiphores, les énigmes et les termes barbares des philosophes hermétiques expliqués*, Paris 1758, e *Les Fables Egyptiennes et Grecques, dévoilées et réduites au même principe, avec une explication des hiéroglyphes et de la Guerre de Troye*, Paris 1786). Per tutti questi autori vale generalmente la convinzione espressa, in pieno illuminismo, dal Pernéty: la favole antiche sono state composte da alchimisti ed esoteristi che "per non turbare l'ordine e l'armonia stabiliti nella società civile" ricorsero al velo dell'affabulazione mitologica quando vollero descrivere le tecniche del magistero alchemico. Alcuni di questi esegeti, tuttavia, e in particolare il Della Riviera, paiono consapevoli di una intrinseca necessità degli antichi sapienti di ricorrere proprio alla mitologia, – di una precisa, non occasionale, affinità tra il "velo" e la "verità velata". La forma mitologica sarebbe dunque non solo una pura forma; essa, quale evocazione del mito, sarebbe una sorta di linguaggio permeato dal sacro della verità cui è destinato ad aderire. Vi è insomma in questi esoteristi del XVII e del XVIII secolo già un'intuizione dell'autonomia autosignificante della mitologia, sia pure tradotta in termini di alchimia; proprio l'alchimia, del resto, si prestava specialmente a far identificare forma e contenuto, "velo" e "verità velata": nell'ambito alchemico nulla è soltanto "velo" o soltanto "verità velata" – il "velo" è una sorta di enigmatica emanazione essenziale della "verità" che per sua natura non può non essere "velata". (Basterà solo accennare, qui, all'anticipazione, insita nel pensiero alchemico, della nozione di simbolo autosignificante, riposante in se stesso, che interverrà direttamente nella "scienza del mito" a partire dal romanticismo tedesco, dal Creuzer, e poi soprattutto dal Bachofen).

La via per cui tale apprezzamento dell'autonomia autosignifi-

cante del linguaggio mitologico sarebbe potuto giungere alla moderna "scienza" più *della mitologia* che *del mito*, parrebbe esser dovuta essere quella del pensiero di G. B. Vico. Di fatto, così non fu. Se, da un lato, resta ancora da studiare in profondità il rapporto del Vico con l'esegesi esoteristica della mitologia, d'altro lato sembra abbastanza chiaro che l'opera vichiana non raggiunse, o raggiunse in minima misura, i mitologi dei primi anni del XIX secolo che, appunto, avvertirono la crisi dell'interpretazione filologica dei materiali mitologici e posero le basi del moderno apprezzamento della mitologia come esperienza ed espressione autonoma, autosignificante, di una specifica e autonoma attività o facoltà dello spirito.

E tuttavia il Vico aveva intuito, cent'anni prima di un Buttmann o di un K. O. Müller, e nel cuore della problematica genetica dell'illuminismo, che l'approccio più legittimo dell'uomo "moderno" alla mitologia degli antichi consisteva non in una ricerca di "sapienza riposta", ma nell'apprezzamento dell'autonomia del modo mitologico di accedere al reale. Per il Vico, la mitologia (e la poesia, congiunta intimamente ad essa) degli antichi era l'estrinsecazione di un rapporto con il trascendente storicamente (diremmo quasi: evoluzionisticamente) primitivo, ma giustificato nella sua primitività, e dunque confermato nella sua autonomia, dall'ordine provvidenziale che presiede alle sorti della natura e dell'uomo in essa. Era il modo legittimamente primitivo, dunque intrinsecamente primitivo (posta alla genuinità della peculiarità caratteriale la *conditio sine qua non* della giustificazione provvidenziale), cui l'umanità primitiva poteva ricorrere per trovare il trascendente nel reale: per rappresentare "il vero nella sua idea ottima", sacrificando inconsapevolmente la possibilità alla credibilità che procede dal vero, quindi dal sacro. Vi è nel pensiero del Vico circa l'umanità primitiva una coincidenza singolare tra l' "impossibile" (prodigio, magia, "spiegazione" mitologica – che di fatto non è "spiegazione", ma percezione immediata – dei fenomeni naturali e degli eventi storici) e la "materialità" (quella delle immagini mitologiche che, primitive, non subirono la decantazione verso il vero immateriale procurata dall' "umano pensare" nella sua fase ulteriore di più intimo rapporto con il divino). Le immagini mitologiche degli antichi sono, per il Vico, la legittima e al tempo stesso impossibile materia autonoma della verità parziale concessa dalla provvidenza agli antichi-primitivi. Di là dalle modeste conseguenze storiche della sua qualità precorritrice, il pensiero del Vico può così servire a spiegare la singolare funzione religiosa che la mi-

tologia e la scienza della mitologia svolgeranno ai tempi nostri per i pensatori-mitologi estranei alle religioni sopravvissute fino ad oggi, e tuttavia *religiosamente* preoccupati di far coincidere nell'ambito di una scienza *ciò che non c'è* con ciò che è *materialmente* "impossibile credibile".

3. Illuminismo e romanticismo

3.1. Crisi dell'approccio al mito

Nell'oggetto indicato dalla parola "mitologia" e "immediatamente dato dalla rappresentazione" vi è presumibilmente qualcosa dell'oggetto indicato dalla parola greca *mythos*. L'oggetto indicato dalla parola "mitologia" è il complesso di racconti "intorno a dèi, esseri divini, eroi e discese nell'aldilà". Questo complesso di *materiali mitologici* comprende, come già s'è detto, non soltanto veri e propri racconti, ma anche opere d'arte figurativa, azioni come la mimica, la danza, ecc. L'estensione della parola "mitologia" anche ad opere d'arte e ad azioni che non rientrano nella letteratura orale o scritta è relativamente moderna. Essa implica la conoscenza di un certo quantitativo di materiale etnografico, e soprattutto una riflessione scientifica moderna sulla mitologia: un pensiero che si prefigga di rispondere alla domanda "che cos'è la mitologia?", che ponga tale domanda in termini universali ("che cos'è la mitologia *come fenomeno universale*"), e dunque un pensiero "moderno", di uomini per i quali la mitologia è, sì, "immediatamente data dalla rappresentazione", ma non è più immediatamente attingibile. La prima nostra affermazione del capitolo 1, "Il *moderno* studio del mito incontra un primo ostacolo nella difficoltà di circoscrivere con sufficiente rigore il suo ambito ed il suo oggetto", contiene di fatto alcune tautologie. Lo "studio del mito" non può essere che moderno: la parola "mito" (e ovviamente le sue omologhe nelle altre lingue moderne), a differenza dalla parola greca *mythos*, non corrisponde univocamente all'oggetto indicato dalla parola "mitologia", e, nella misura in cui vi corrisponde, corrisponde a qualcosa che, pur essendo "immediatamente dato dalla rappresentazione", è, appunto da *studiare*, non potendo più essere direttamente e semplicemente accolto: "L'autentica mitologia ci è di-

ventata talmente estranea che noi, prima di gustarla, vogliamo fermarci e riflettere" (K. Kerényi, in C. G. Jung e K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, p. 13). Questa crisi dell'approccio moderno alla mitologia, che determina innanzitutto la difficoltà di circoscrivere ambito e oggetto dello studio del mito, fa sì che le nostre possibilità di conoscere scientificamente l'oggetto indicato dalla parola "mitologia" coincidano con la necessità di cogliere i diversi approcci a quell'oggetto, nella loro tensione dialettica. L'unica rigorosa *scienza* del mito che sia alla portata dell'uomo moderno è in realtà una scienza della presunta "scienza del mito": una scienza che studii i diversi approcci e i diversi modelli gnoseologici posti in atto nei confronti di ciò che è stato chiamato "mito". E in altri termini: nell'ambito della "storia del mito", l'unica *scienza* oggi possibile è la storia della storiografia. L'oggetto in sé delle presunte "scienza" e "storia " del "mito", dunque il mito, sfugge a qualsiasi conoscenza scientifica poiché è una sorta di oggetto fantasma che, non appena accenna a concretarsi in una data ipostasi, rinvia implicitamente la conoscibilità della sua essenza ad un'ipostasi precedente e inaccessibile oggi, perduta. Lo stiamo già sperimentando, nell'ambito di codesta esposizione, per quanto riguarda i nostri rapporti con l'oggetto della parola *mythos*, che siamo costretti a dichiarare conoscibile solo in un passato greco per noi inaccessibile. Di tale oggetto ci è possibile soltanto cercare di circoscrivere una sopravvivenza alterata (nell'oggetto della parola "mitologia"), restando noi consapevoli che questa sopravvivenza è appunto alterata, remota dalla genuinità dell'essenza presunta, riflesso elusivo di tale essenza. Nella misura in cui risulta "immediatamente dato dalla rappresentazione", l'oggetto che in qualche modo ha a che fare con il mito si rivela remoto dall'essenza del mito, tanto che, ma unicamente in via ipotetica, possiamo avanzare la supposizione che la parola moderna "mito" sia significante solo in quanto addita un'essenza *già* e *ormai non più* accessibile.

3.2. Autonomia della forma mitologica; Buttmann, K. O. Müller

Questa situazione di crisi nei confronti dell'accesso moderno alla mitologia fu vera assai prima che gli studiosi riconoscessero nell'indagine della crisi (dunque del nostro non-conoscere la mi-

tologia, o almeno degli ostacoli frapposti alla nostra conoscenza della mitologia) una delle vie necessariamente principali per lo studio moderno rigoroso della mitologia. Alcuni dei maggiori esponenti della "scienza del mito" nel XIX secolo avevano tuttavia già avvertito, se non addirittura la necessità di configurare drasticamente lo studio della mitologia in una sorta di teologia negativa, l'effettiva inabilità della metodologia scientifica filologica a cogliere il vero oggetto della parola "mitologia". Tale inabilità era, ai loro occhi, soprattutto di natura metodologica: era un ostacolo contingente, che essi si proposero di superare. Superare un ostacolo d'ordine metodologico significa generalmente rivalutare l'importanza di un aspetto già trascurato o ignorato dell'oggetto di studio, dichiararlo essenziale, dimostrare le lacune e gli errori determinati dall'averlo trascurato o ignorato, e ideare una tecnica appropriata alla sua conoscenza – tecnica che diviene dunque la principale, la indispensabile, per la conoscenza dell'oggetto. Questo fu appunto ciò che accadde.

L'aspetto trascurato o ignorato della mitologia che venne, così, rivalutato da alcuni studiosi del XIX secolo è il senso autonomo ed oggettivo della forma d'espressione mitologica, la quale fu presentata come l'unica forma d'espressione disponibile agli uomini al momento della formulazione dei racconti mitologici. Questo concetto era già stato intuito genialmente dal Vico; ma è presumibile che né Ph. Buttmann né K. O. Müller abbiano attinto dalle opere vichiane la dottrina del mito come manifestazione di verità, espressione legittima di un istante di formazione del sapere umano – legittima, poiché in quell'istante l'uomo non avrebbe potuto esprimersi altrimenti. Nel *Mythologus* (1828), raccogliendo i risultati di una lunga meditazione dell'antico, Ph. Buttmann riconosceva nella mitologia la forma di espressione, peculiare poiché spontanea, non intenzionalmente elaborata, di una fase antichissima della cultura umana: nella mitologia gli uomini d'allora avrebbero espresso come riusciva loro spontaneo ciò che vedevano e sapevano. Nei *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (1825) K. O. Müller s'era già spinto più innanzi (scritti del Buttmann precedenti il *Mythologus* erano però, con ogni probabilità, presenti al suo pensiero). Egli aveva tratto conclusioni rigorose dal riconoscimento della legittimità e dell'autonomia della forma d'espressione mitologica, stabilendo che nell'ambito del materiale mitologico l'immagine non poteva essere pensata separatamente da ciò che essa rappresentava: non poteva essere pensata separatamente oggi, né era stata pensata separatamente all'istante della sua epifania. Le conseguenze di

questo atteggiamento sono di amplissima portata. Per K. O. Müller, infatti, non si tratta soltanto di affermare che la mitologia non è il frutto casuale della libera fantasia o delle invenzioni intenzionali di formule simboliche o allegoriche, bensì di identificare esplicitamente l'essenza della mitologia nel "pensare mitologico" che congiunge indissolubilmente contenuto e forma, materiale e arte di modellarlo. Viene così a cadere la validità metodologica delle interpretazioni del materiale mitologico inteso come un complesso di allegorie. Per K. O. Müller i miti non sono allegorie suscettibili di interpretazione e semplificazione: interpretarli come allegorie e semplificarli arbitrariamente, precisando "ciò che volevano dire" (ciò che, dunque, avrebbero detto in forma elaborata, complicata, e che si sarebbe potuto dire in forma più semplice) significa snaturarli e travisarli. I risultati di una simile esegesi sono erronei. Un mito cosmogonico, per esempio – dice K. O. Müller –, non è un'allegoria fabbricata dai greci sulla base delle loro conoscenze e credenze circa l'origine dell'universo, ma esprime direttamente, spontaneamente, nell'unico linguaggio disponibile ai primi greci, ciò che essi pensavano dell'origine dell'universo. K. O. Müller opera tuttavia una distinzione fra miti più "ideali", più "semplici", come quelli teogonici e cosmogonici, i quali avrebbero espresso soprattutto quanto i greci pensavano, e miti il cui contenuto sarebbe storia accaduta, discorsi mitologici (spontanei, immediati, non elaborati come artificiali allegorie) intorno a vicende accadute di una stirpe, di un gruppo, di una città, ecc. Egli ritiene che, in ogni caso, ciascun mito sia nato in un dato luogo, in relazione con la storia e con il pensiero degli abitanti di quel luogo. Il suo studio è rivolto specificamente alla mitologia *greca* (non, come lo studio del Buttmann, alla mitologia universale): i miti più "ideali" esprimono il pensiero dei primi greci nella loro totalità, sono una sorta di prima lingua greca; i miti più "storici" esprimono le vicende di particolari gruppi o città dell'antica Grecia. Ogni mito "còlto nel suo suolo patrio, nella sua radice" (*Prolegomena*, p. 267) diviene intellegibile; ma è assai più arduo per lo studioso cogliere la precisa "radice" dei miti più "storici", dunque dalla radice più particolare, che quella dei miti più "ideali", coincidente con la prima grecità nella sua interezza.

Se consideriamo l'apporto del Buttmann e di K. O. Müller agli studi della mitologia che si sarebbero sviluppati nel secolo successivo, possiamo notare due punti principali: 1) Buttmann lasciò in eredità ai successivi studiosi (come precisa K. Kerényi, in *Die antike Religion*, trad. it., pp. 28-29) la consapevolezza che "i miti

originariamente avrebbero pullulato e circolato in quantità illimitata", e che fosse necessario cercare di "comprendere i singoli mitologemi come unità aventi un senso". 2) K. O. Müller si spinse più oltre del Buttmann nell'affermare in modo assai nitido (*Prolegomena*, p. 329) che è "mitico" il pensare indissolubilmente congiunti l'immagine e il suo significato: egli dunque diede un contributo fondamentale al superamento dell'esegesi puramente allegorica del materiale mitologico. Al tempo stesso egli fece prevalere la "gioia che trovava nello spiegare" sul "gusto per i miti come formazioni di per sé dotate di senso" (K. Kerényi, *Die antike Religion*, trad. it., p. 30) peculiare del Buttmann; insistendo sulla necessità di chiarire quali fossero "il suolo patrio", "la radice", di ciascun mito, e dedicandosi personalmente soprattutto ai miti più "storici", meno "ideali", aprì la via alle ulteriori applicazioni del metodo storico, perfezionato e rinnovato, nello studio della mitologia.

Buttmann e K. O. Müller cercarono, insomma, di tradurre in positivo gli ostacoli metodologici che avvertivano nello studio della mitologia condotto con il metodo scientifico filologico del loro tempo. Nell'istante stesso in cui dichiaravano quel metodo insufficiente a cogliere l'essenza della mitologia, offrivano le basi dottrinali per nuovi approcci scientifici alla mitologia, e tali basi erano precisamente l'inverso degli ostacoli: nella prospettiva del loro pensiero, gli ostacoli si trasfiguravano in fondamenta gnoseologiche. La mitologia sfuggiva all'esegesi allegorica: proprio in questo suo sfuggirvi, consisteva la sua essenza conoscibile. Ma Buttmann era mosso innanzitutto dal "gusto per i miti come formazioni di per sé dotate di senso", mentre K. O. Müller era mosso innanzitutto dalla "gioia dello spiegare". Pur essendo vicini nell'affermare l'autonomia del senso dei miti, essi giunsero a conclusioni, e in particolare tracciarono vie di ricerca, che si sarebbero rivelate profondamente divergenti. Da un lato, infatti, il "gusto per i miti come formazioni di per sé dotate di senso" avrebbe condotto alla negazione della presunta "scienza del mito" come vera scienza: "Bisognerebbe prendere e bere la pura acqua della sorgente perché questa ci compenetrasse e potenziasse le nostre latenti velleità mitologiche" (K. Kerényi, in C. G. Jung e K. Kerényi, *Einführung*, trad. it., p. 13). D'altro lato, la "gioia dello spiegare" avrebbe alimentato le ricerche di indirizzo storico nell'esegesi del materiale mitologico.

Questo contrasto d'altronde era già latente: nel pensiero del Buttmann e di K. O. Müller esso trovò un provvisorio punto di

tregua e al tempo stesso un punto di partenza per i suoi sviluppi ulteriori.

3.3. La mitologia e i due volti dell'illuminismo; Dupuis

Nel 1794 Charles-François Dupuis aveva pubblicato un'opera intitolata *Origine de tous les Cultes* che si proponeva l'obiettivo illuministico di dimostrare, nell'ambito della storia delle religioni, la proposizione: "La verità non ha alcun mistero; i misteri pertengono unicamente all'errore e all'impostura" (t. IV, p. 328). La parola "mistero" (*mystère*) aveva in quell'opera un duplice significato. Da un lato essa indicava l'occulto, l'inconoscibile, ciò che per definizione non può essere illuminato dalla luce della ragione, e dunque ciò che per il Dupuis non era compatibile con la "verità". D'altro lato, essa si riferiva ai culti e ai rituali misterici degli antichi. Il Dupuis intendeva separare nettamente i misteri degli antichi (in questo secondo significato, tecnico, della parola) dal mistero incompatibile con la verità. Solo la miopia dei moderni, a suo parere, aveva permesso l'identificazione fra gli uni e l'altro. "I misteri di Eleusi – egli scriveva –, e in generale tutti i misteri, avevano uno scopo più grande, quello di migliorare la nostra specie, di perfezionare i costumi..." (t. IV, p. 369). "La natura dell'anima umana, la sua origine, il suo destino, i suoi rapporti con la natura tutta: questo era l'oggetto delle lezioni che venivano impartite all'iniziato" (t. IV, p. 530). In questi insegnamenti (dunque nei rituali di cui questi insegnamenti erano parte essenziale) non vi era nulla di misterioso nel senso di irragionevole, incompatibile con la "verità". Il Dupuis doveva tuttavia fare i conti con l'assenza di un vero e proprio, puro, argomentare razionale in quello che egli presumeva fosse l'insegnamento dei "misteri di Eleusi e in generale [di] tutti i misteri". I misteri e in generale le dottrine religiose degli antichi, le loro mitologie (che il Dupuis non separava, se non casualmente, dalle dottrine religiose in senso stretto) non erano irragionevoli, incompatibili con la "verità", e tuttavia si ponevano in un rapporto con la "verità" che palesemente non era quello dell'argomentazione razionale, "filosofica" in senso illuministico. Per risolvere questo problema, il Dupuis ricorse all'ipotesi di un rapporto originario, primordiale ma sempre operante, fra l'uomo e la natura: fra l'uomo e la natura esiste un vincolo che per l'uomo si traduce in emozione dinanzi alle manifestazioni della natura;

questo vincolo non è irragionevole, non è il mistero incompatibile con la "verità", è bensì una sorta di cordone ombelicale che oggettivamente lega l'uomo all'universo; e dunque le emozioni in cui tale vincolo si estrinseca sono una prerogativa oggettiva della creatura umana, dell'animale uomo. Le prime e le principali emozioni di questo genere sono suscitate dall'esperienza della luce, e innanzitutto della luce del sole. "In seno alle tenebre di una notte profonda, quando il cielo è carico di spesse nubi, quando tutti i corpi sono scomparsi ai nostri occhi e sembra che noi abitiamo [la terra] soli con noi stessi e con l'ombra nera che ci avvolge, qual è la misura della nostra esistenza? In qual misura essa differisce dal completo nulla, specialmente quando la memoria e il pensiero non ci circondano delle immagini degli oggetti che il giorno ci aveva mostrato? Tutto è morto per noi, e noi stessi siamo in un certo senso morti per la natura. Chi può donarci la vita e trarre la nostra anima dall'assopimento mortale che incatena la sua attività nell'ombra del caos? Un solo raggio di luce può restituirci a noi stessi e alla natura intera che pareva essersi allontanata da noi. Ecco il principio della nostra vera esistenza, senza il quale la nostra vita non sarebbe che sentimento di prolungata noia. È questo bisogno della luce, è la sua energia creatrice, che furono avvertiti da tutti gli uomini, i quali non videro nulla di più orribile dell'assenza [della luce stessa]. Ecco la loro prima divinità, un solo raggio della quale, brillando in seno al caos, ne fa scaturire l'uomo e tutto l'universo. Ecco ciò che cantarono tutti i poeti che immaginarono delle cosmogonie..." (t. I, p. 100). In base a queste considerazioni, il Dupuis riconobbe in ogni biografia di dèi (dunque, dal suo punto di vista, in ogni mitologia, o almeno nel nucleo di ogni mitologia), compresa quella del Cristo, un'allegoria delle vicende degli astri e in particolare del sole.

Era una dottrina destinata a godere di grande fortuna (e, di là dal suo dubbio fondamento generale, consentì effettivamente al Dupuis di cogliere alcuni aspetti di effettiva mitologia astrale: aspetti successivamente confermati da studi che procedettero da diversi presupposti metodologici). Ora tuttavia non ci interessa tanto la fortuna (e la parziale attendibilità di certe ipotesi) del Dupuis, quanto, intrinsecamente, il modo in cui egli credette di risolvere il problema delle relazioni fra pensiero mitologico e pensiero razionale illuministico. Il Dupuis ammetteva così l'oggettività – la compatibilità con la "verità" – del pensiero mitologico, pur differenziandolo dal pensiero razionale. Pensiero mitologico e pensiero razionale godevano ambedue del peso di ogget-

tività che accumunava l'emozione, nata necessariamente dal vincolo dell'uomo con la natura, e la ragione, presente nell'uomo come sua prerogativa essenziale. "Vero" era il pensiero mitologico, e "vero" il pensiero razionale, sebbene il secondo fosse "più vero" nella misura in cui era "più pensiero". Introducendo in questo schema interpretativo della storia e al tempo stesso della fenomenologia del sentire e del pensare un principio di progresso, dal pensiero mitologico al pensiero razionale, il Dupuis non negava la "veridicità" del pensiero mitologico, ma solo la subordinava alla "veridicità" del pensiero razionale in base ad una graduazione che di fatto si rivelava alquanto estrinseca alla sua dottrina. La prima impressione, alla lettura dell'*Origine de tous les Cultes*, è infatti che, di là dagli scrupoli razionalistici del Dupuis, il punto focale della sua visione fosse precisamente l'emozione generatrice di mitologia (se non proprio, nitidamente, il pensiero mitologico come forma di pensiero autonoma), e che tale punto esercitasse su di lui un fascino specialmente forte. E questo ci conduce al volto oscuro dell'illuminismo, al "Sapere aude!" inteso come contraltare di un'esperienza dell'oscurità tanto forte da imporre la necessità del suo esorcismo, dunque da imprimere moto iniziale al meccanismo che sarebbe infine giunto a produrre l'umanesimo ambiguo illustrato da Thomas Mann nel *Doktor Faustus* con le parole di un moderno docente di "bonae litterae": "Là [ad Eleusi] potei intuire quella pienezza di vita che si esprime nella devozione iniziatrice della grecità olimpica davanti alle divinità dell'abisso, e più tardi dalla cattedra ho spiegato molte volte agli scolari del mio liceo come la civiltà classica consista veramente nell'inserire con devozione, con spirito ordinatore, e, vorrei dire, con intento propiziatore, i mostri della notte nel culto degli dèi." (Th. Mann, *Doktor Faustus*, trad. it., Milano, 1956, p. 16).

Le parole del Dupuis, "l'assopimento mortale che incatena la sua [dell'anima] attività *nell'ombra del caos*", "un solo raggio... brillando *in seno al caos*", ci conducono direttamente ad una nozione di "abisso" oscuro che è quella, in Th. Mann, delle parole di Serenus Zeitblom circa le "divinità dell'abisso" (propriamente "delle profondità", "*der Tiefe*": p. 17 del *Doktor Faustus* in "Stockholmer Gesamtausgabe der Werke von Th. Mann", Frankfurt a.M. 1965), ma che è anche quella di Heidegger: "Nell'epoca della notte del mondo l'abisso deve esser riconosciuto e subìto

fino in fondo." (M. Heidegger, *Wozu Dichter?*, in *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1963[4], p. 249: l'abisso è "*der Abgrund*": trad. it., *Sentieri interrotti*, Firenze 1968, p. 248). Vi è in Heidegger un'indubbia sopravvivenza di quello che abbiamo detto il "volto oscuro" dell'illuminismo, e proprio la pagina citata del Dupuis ce lo indica in termini espliciti: "... In qual misura essa [l'esistenza umana] differisce dal completo nulla...? ... Tutto è morto per noi, e noi stessi siamo in un certo senso morti per la natura..."; non senza il ricorrere di una parola, "*abitiamo* [soli con noi stessi e con l'ombra nera che ci avvolge]", che tradotta in tedesco è peculiarmente rilkiana e heideggeriana, tanto più che il Dupuis la collega all'interrogativo: "qual è la misura della nostra esistenza?" L'oggettività ipnotica del divino che, nel corso da Dupuis a Heidegger, si trasforma in oggettività ipnotica del sacro (dopo che il divino ha lasciato la terra: dopo che "Dio è morto", secondo la parola di Nietzsche) è un punto di riferimento che permette di collegare la dottrina illuministica del Dupuis circa il pensiero mitologico alla fase critica dello studio del mito rappresentata dagli scritti del Buttmann e di K. O. Müller, e di là da essa alla bipartizione successiva della presunta "scienza del mito" durante gli ultimi decenni del XIX e i primi decenni del XX secolo. Ripartizione che sarà, da un lato, metodo storico per conoscere i miti, d'altro lato rifiuto a priori di ogni approccio alla mitologia (non al mito!) che non consista nel "prendere e bere la pura acqua della sorgente" (K. Kerényi, in C. G. Jung e K. Kerényi, *Einführung*, trad. it., p. 13).

Per chiarire questo punto fondamentale dei rapporti del pensiero moderno con l'"Antico" e in special modo con la mitologia, è ora indispensabile esaminare pur sommariamente un nodo dialettico delle "bonae litterae" del XIX secolo che urge ancora oggi con le sue contraddizioni irrisolte: il "Kampf um Creuzers *Symbolik*", cioè la lunga contesa intorno all'opera di G. F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, pubblicata nel 1810-12, circa quindici anni prima degli scritti principali del Buttmann e di K. O. Müller.

3.4. Mito e simbolo; Creuzer, Bachofen

La coppia di concetti, "Symbolik" e "Mythologie", che segna il titolo dell'opera del Creuzer indica immediatamente quale fosse il nucleo dell'atteggiamento dell'autore dinanzi al mito. La mito-

logia è per il Creuzer in relazione con un complesso di simboli (la parola tedesca che il Creuzer usa e che noi traduciamo con "simbolo" è "Sinnbild"; vedremo fra breve cosa essa precisasamente significasse). Partendo da presupposti abbastanza affini a quelli del Dupuis, ma procedendo lungo una diversa linea di pensiero, il Creuzer ritiene che una prima fase, remotissima, della religiosità umana e in particolare della religiosità greca, sia stata dominata da elementari e oggettive epifanie del divino nelle immagini e nelle forze della natura. Legato al circolo romantico di Heidelberg, e in polemica con l'illuminismo di un Dupuis, il Creuzer ammette, sì, che l'uomo in un'età primordiale abbia sperimentato dinanzi alle manifestazioni della natura emozioni tali da divenire matrici di immagini divine; ma si differenzia dal Dupuis insistendo da un lato sull'oggettività, la genuinità, del divino che così si manifestava (anziché soltanto dell'emozione in se stessa), e d'altro lato ponendo una barriera fra quella prima fase, puramente naturalistica, dell'esperienza religiosa, ed una seconda fase, in cui sarebbero stati elaborati dal clero e insegnati in forma iniziatica i simboli della dottrina, dunque ciò che è giunto fino a noi come mitologia. In termini influenzati dal neoplatonismo, il Creuzer afferma che le idee costitutive delle dottrine religiose affiorano dai simboli "come un raggio che giunge dalle profondità dell'essere e del pensiero" (*Symbolik*, vol. I, § 35). "In un lampo l'idea affiora dal simbolo e cattura i sensi" (ivi): questa è per il Creuzer la visione o percezione istantanea ("momentane Anschaulichkeit") che si attua quando il "simbolo [è] al suo apice". In quali rapporti è codesto "simbolo" con la mitologia? Il Creuzer risponde, affermando che i sacerdoti i quali elaborarono le prime vere e proprie *dottrine* religiose dell'umanità esposero i simboli in veste mitologica. Il mito non è dunque identificabile senza residuo al simbolo. Il mito è la veste del simbolo, e può essere tale (sia per difetto originario, sia per alterazioni subite nel corso della tradizione) da impedire al simbolo di raggiungere "il suo apice"; il mito può essere dunque una veste non perfettamente trasparente del simbolo e, con la sua traslucidità può far ostacolo al "raggio che giunge dalle profondità". Simbolo ("Sinnbild"), per il Creuzer, è d'altronde qualcosa di intrinsecamente suscettibile, a sua volta, di graduazioni che sono limitazioni. Il Creuzer le espone spesso in senso positivo, non come limitazioni ma come accezioni diverse, ricche in sé e per sé della qualità di verità che proviene loro dalla comune origine "dalle profondità dell'essere e del pensiero". Egli si preoccupa inoltre di mantenere separato – e ad un livello più alto – il simbolo dal-

l'allegoria e dal mito. L'intenzione non toglie, tuttavia, che la gradualità di accezioni simboliche risulti di fatto, nell'esposizione del Creuzer, ammissione di una intrinseca suscettibilità del simbolo d'essere limitato, di assumere intorno a sé scorie o vesti non trasparenti. Gli elementi in cui egli scompone l'essenza del simbolo sono "il momentaneo, il totale, l'imperscrutabile circa la [sua] origine, il necessario" (*Symbolik*, 1819², vol. I, p. 64). Il "simbolo al suo apice" è specialmente contraddistinto, come già abbiamo detto, dal "momentaneo"; esso dovrebbe essere egualmente partecipe in modo assoluto degli altri elementi ("totale, imperscrutabile, necessario"), ma in realtà il Creuzer ammette che il simbolo subisca il gravame (per lui: la necessità positiva) di esigenze come "la chiarezza", "il grazioso e il bello" (ivi, pp. 66 ss.), e pertanto egli non solo ammette una gradualità di accezioni del simbolo, ma, winckelmannianamente, attribuisce particolare prestigio umanistico (o meglio: neoclassicistico) alle accezioni in cui il simbolo si allontana maggiormente dall'astrazione – che coincide con il suo essere "all'apice", puro "raggio" – e si veste di sembianze umane, accedendo alla "suprema pienezza dell'essere" (ivi, p. 64): nella plastica greca. Ora, una statua greca non è per il Creuzer un mito, bensì un "simbolo plastico" (*ibidem*); la non-plasticità del mito, inteso come *racconto* mitologico, fa sì che il mito stesso possa essere una veste non perfettamente trasparente del simbolo, mentre la statua è più che una veste trasparente: è il simbolo stesso nella sua nuda plasticità.

Il passo successivo, tale da liberare radicalmente lo studio del simbolo e del mito dal blocco winckelmanniano, dunque dalla nozione dell'umano come "suprema pienezza dell'essere", fu compiuto da J. J. Bachofen circa cinquant'anni dopo la pubblicazione della *Symbolik*. "Le parole fanno diventare finito l'infinito, i simboli conducono lo spirito dal mondo finito alla sfera dell'essere infinito", così Bachofen nel *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* (1859; p. 52 dell'ed. 1954). Il Bachofen restituiva così al simbolo, di là da ogni esigenza di "chiarezza", di "grazioso e di bello", di "plasticità" in sembianze umane, la sua assoluta, inalienabile e non suscettibile di gradualità o di limitazione, essenza di "raggio che giunge dalle profondità". Al tempo stesso, egli configurò il mito non come veste-ostacolo del simbolo, ma come documento della storia umana formulato nella lingua primordiale e (perciò) perennemente attuale, che – per lui – è appunto la lingua del simbolo. Egli indagò i materiali mitologici per scoprirvi la storia dell'umanità antica nelle sue fasi

e nelle sue metamorfosi; lesse i materiali mitologici come si leggono dei documenti storici scritti in una lingua antica, e tuttavia sempre attuale: la lingua, appunto, del simbolo. Simbolo fu per lui una realtà oggettiva che "riposa in se stessa", che non rimanda ad altro che alla propria essenza; di queste realtà egli vide composta la storia umana: la mitologia ne era – ai suoi occhi – la documentazione. Il simbolo rinvia solo alla propria essenza; non così il mito. La mitologia è il complesso di documenti che attestano le varie fasi della storia umana nella misura in cui conservano la memoria delle realtà "riposanti in se stesse", di cui la storia umana è il complesso.

3.5. La "battaglia" intorno alla *Symbolik* del Creuzer. Bipartizione della "scienza della mitologia"

L'opera del Creuzer suscitò intorno ad essa un vero e proprio "Kampf". Filologi come il Voss e il Lobeck, ben poco disposti ad ammettere che lo studio dell'antichità classica dovesse innanzitutto procedere dalla percezione di "raggi che giungono dalle profondità dell'essere e del pensiero", contestarono quasi subito l'esattezza filologica e la documentabilità delle asserzioni del Creuzer. La medesima sorte toccò, cinquant'anni dopo, al Bachofen – con la differenza che il rifiuto dell'opera del Bachofen fu attuato generalmente con l'arma del silenzio: il Bachofen, non filologo di professione, già per questa ragione non era "satisfaktionsfähig" – l'espressione del codice cavalleresco che dichiarava "incapaci di rendere soddisfazione" gli indegni per nascita illegittima o per altra ragione infamante –. Era inoltre consueto già allora l'uso, sopravvissuto ai secoli, di colpire l'avversario in una disputa scientifica, riferendosi a lui solo per allusioni, senza menzionare il suo nome: un'autentica "damnatio memoriae". Nella *Dialektik der Aufklärung* Horkheimer e Adorno ricorderanno l'atteggiamento di Wilamowitz "in tacita polemica con Bachofen, che deride come una moda pur senza mai citarlo" (p. 62, nota 2 della p. 61, nella trad. it.). Ma proprio l'ostilità verso il Bachofen è riflesso delle motivazioni più profonde che già avevano agito nella prima fase del "Kampf um Creuzers *Symbolik*". La crisi del rapporto con l' "Antico", la bipartizione delle vie d'accesso alla mitologia (quella del metodo storico, e quella del "prendere e bere la pura acqua della sorgente"; quella della scienza storica della mitologia, e quella che nega scientificità ad

un approccio alla mitologia che non sia armonico con le parole di Rilke: "Chi si spande come una sorgente viene conosciuto dalla conoscenza" [R. M. Rilke, *Die Sonette an Orpheus*, 1922, II, 12, cit. in K. Kerényi, in C.G. Jung e K. Kerényi, *Einführung*, trad. it., p. 17]), può essere compresa solo se non ci si limita ad affrontare le vicende della "scienza del mito" in termini puramente formali, di astratte contese tra filologi, ma se si configurano quelle vicende nel quadro globale della cultura e della società che agiscono in esse e intorno ad esse. In questo quadro globale, il Creuzer e il Bachofen si pongono immediatamente in una luce equivoca agli occhi di coloro che dell'illuminismo avevano scelto unicamente il "volto luminoso", convogliandone poi la luce nell' "obiettività filologica". Tanto il Creuzer quanto il Bachofen si volgevano invece alle "profondità dell'essere e del pensiero", alla regione buia che restava, come un pericolo, come un territorio di rischiose sabbie mobili o di paludi che esprimevano fantasmi, di contro alle certezze illuministiche. Ed il pericolo era particolarmente grande, poiché l'essenza stessa del pensiero illuministico implicava una precisa dialettica tra luce e tenebra, che sfociava spesso in esorcismo della tenebra: nella luce intesa come "il contrario del buio", anziché nella convinzione – agostiniana! – del "buio" come "assenza di luce". Il Creuzer era colpevole d'aver attribuito alla "scienza" del simbolo e del mito – dunque alla filologia – caratteristiche di "scienza" del senso della storia. Tanto maggiori colpe aveva commesso, in questa direzione, il Bachofen, il quale dichiarava il fondamento funerario della proprietà (nucleo della proprietà è la proprietà terriera, nucleo della proprietà terriera è la tomba), e poneva lo studioso di mitologia dinanzi alla responsabilità rousseauiana di esegeta delle caratteristiche delle società "primitive", *e pertanto* di *tutte* le società umane, grazie all'equivalenza "primitivo" = "primordiale", dunque "fondante", fondamento perenne.

Il "Kampf um Creuzers *Symbolik*", nella sua prima fase, creuzeriana, e nella sua seconda fase, bachofeniana, segna il punto in cui la crisi della conoscenza scientifica della mitologia pose gli studiosi di fronte a due eventualità. Superare la crisi significava unicamente attribuire alla mitologia un valore intrinseco, una intrinseca oggettività, veridicità, necessità. Ma ciò si poteva compiere in due modi: attribuendo alla mitologia oggettività, veridicità e necessità, ma al tempo stesso limitando implicitamente tale attribuzione, ammettendo che la mitologia potesse essere oggettiva, vera, necessaria, per quei *diversi* che erano "gli antichi"

(*diversi*, anche se esemplari per dottrina, per ricchezza umana, ecc.); oppure riconoscendo nella oggettività, veridicità e necessità della mitologia una costante dell'esistenza umana, tale da valere come componente perenne, sempre attuale, della storicità (o dell'astoricità esistenziale) dell'essere umano. In quest'ultimo caso, la "scienza del mito" diveniva "scienza" del senso della storia oppure "scienza" dell'essenza della storia. Solo più tardi si sarebbe giunti a configurare codesta "scienza del mito" come scienza del funzionamento di un organo dell'essere umano, estranea alla storia (o intimamente legata alla storia) come può esserlo la scienza del funzionamento del fegato, del cuore, dei polmoni.

La bipartizione della "scienza del mito", d'altronde, può essere còlta soltanto nella fenomenologia del suo compiersi; solo gli elementi delle "due vie", còlti *in flagranti*, possono permettere di comprendere ciò che le "due vie" erano e sono.

3.6. Wilamowitz e il metodo storico

"Mentre giacevo nel sonno, una pecora brucò la corona di edera che mi cingeva la testa... Brucò e disse: Zarathustra non è più uno scienziato." Chi parla è evidentemente Nietzsche. La "pecora" che brucò la corona di Zarathustra è Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, l'allievo del Mommsen destinato a divenire il maggior esponente della filologia "storica". Giunto nel 1897 alla cattedra di Berlino, Wilamowitz fu – secondo un giudizio non amichevole ma veritiero – "l'ultimo grande dittatore degli studi di filologia". Finché fu in vita (morì ottantatreenne nel 1931), Wilamowitz esercitò autorità sovrana negli studi di quella filologia che secondo F. A. Wolf era globale "scienza dell'antichità" ("Altertumswissenschaft"), intesa innanzitutto come accertamento di dati reali in base alle fonti tradizionali.

Wilamowitz venne per la prima volta alla ribalta quando, neppure trentenne, scrisse la celebre stroncatura "dal punto di vista scientifico" de *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1872) di Nietzsche. Poté sembrare un semplice equivoco, grave ma perdonabile, dovuto alla scarsità di prospettiva temporale. Nietzsche era agli occhi di Wilamowitz un collega più vecchio di soli quattro anni, incamminatosi su una strada storicamente errata. Ben più profondamente, tuttavia, Thomas Mann giudicava con ironia alquanto spietata quell'apparente equivoco: "Mi sono

sempre meravigliato che egli [Wilamowitz] dopo il suo attacco a Nietzsche abbia ancora osato aprir bocca. Egli era una specie di Kundry maschile, aveva ' riso '. Sarà stato un grande erudito sino alla fine; come spirito non era più da prendere in considerazione." È verissimo. Wilamowitz non solo non ritenne mai incauta la sua stroncatura di Nietzsche, ma anzi vi riconobbe sempre un doveroso atto di igiene intellettuale e "filologica". Egli, cioè, criticando e irridendo *Die Geburt der Tragödie*, non manifestò soprattutto miopia, ma si fece alfiere di un atteggiamento intellettuale che involontariamente denunciava la crisi della "scienza del mito" e in generale delle cosiddette scienze umane. Wilamowitz accusò Nietzsche soprattutto di non essersi attenuto ai fatti e di non averli saputi sviscerare con il doveroso obiettivo rigore. Quella filologia che comprendeva lo studio del mito fra le sue ventiquattro discipline subordinate (secondo il Wolf), doveva accumulare la maggior quantità possibile di dati "storicamente veri". Permettersi qualsiasi argomentazione che prescindesse dalla totale enumerazione di quei dati significava commettere un errore metodologico tale da privare di valore le speculazioni apparentemente più profonde, così come raggruppare tutti i dati possibili su un determinato tema permetteva implicitamente di sviscerarlo a fondo. Questo singolare empirismo (e dogmatismo) metodologico, nel quale si rivelava l'ambizione di fare della filologia una scienza esatta, ispirò le ricerche e l'insegnamento di numerosissimi studiosi, e tuttavia trovò smentita – com'era fatale – nelle opere stesse di Wilamowitz, la cui personalità è assai meno unilaterale di quanto possano mostrare a prima vista le apologie e le critiche di cui fu oggetto, nonché lo stesso comportamento esteriore del "dittatore della filologia".

Le contraddizioni divengono particolarmente evidenti proprio se si considera il contributo di Wilamowitz allo studio del mito, e soprattutto la sua opera maggiore in questo ambito, *Der Glaube der Hellenen* (1931). Wilamowitz affermò che i greci furono il più religioso di tutti i popoli, e, in una frase che (isolata dal contesto) potrebbe essere attribuita al più "fenomenologico" studioso di miti e di religioni, disse: "Gli dèi ci sono. Conoscere e accettare ciò come dato di fatto in rapporto ai greci, è la prima condizione per la comprensione delle loro credenze e dei loro culti." Cosa intendesse Wilamowitz affermando che gli dèi "ci sono" è chiarito, per esempio, dal passo di *Der Glaube der Hellenen* relativo alle epifanie di divinità in forme animali e in particolare di Pan: "Quando nella foresta selvaggia l'uomo incontra un orso o un caprone selvatico o una cerva, questi possono essere

soltanto selvaggina, ma talvolta l'apparizione empie l'uomo di sgomento: quello non era un orso, non era una cerva, ma era un dio. Chi esso fosse non veniva desunto dalla natura dell'animale, ma l'uomo aveva già in sé la fede in un dio nominato e lo scorgeva in quella forma; dipendeva, infatti, dal beneplacito del dio in che modo volesse mostrarsi." "Io stesso – aggiunge Wilamowitz – ho avuto un'epifania di lui [Pan] quando, cavalcando per una gola in Arcadia, vidi comparire all'improvviso sopra la mia testa, fra i rami di un albero, un solenne caprone..." Ci sarebbe da scrivere un saggio sulla mitologizzazione delle memorie dei soggiorni in Grecia operata dai più severi protagonisti della "filologia storica": era quello veramente l'unico ambito in cui ritenessero lecito dare sfogo alla loro repressa "fame mitologica". Se, come già ha fatto Kerényi, si confrontano le citate asserzioni di Wilamowitz con il suo programma di accertatore *sans tache et sans reproche* di dati storici, non è difficile constatare che l'interpretazione così proposta manca di ogni supporto di "dati reali" e di "fonti tradizionali". Lo "sgomento" dell'uomo dinanzi alla possibile epifania del divino in molteplici forme animali – di là dalla sua eventuale attendibilità – non è documentato da nulla, né può essere desunto per via razionale da alcun testo antico. La "epifania di Pan" sperimentata da Wilamowitz in Arcadia, non trova nessun fondamento nella "filologia storica", giacché Wilamowitz non era un greco antico ma un suddito del Secondo Reich. Come nota Kerényi, egli però si mostrava "esattamente informato di situazioni (ciò che l'uomo reca con sé, ciò che dipende dal beneplacito del dio) delle quali non abbiamo e non possiamo avere testimonianze". Questa contraddittoria controparte "intuitiva" dell'accumulazione di dati storici si rivelava una sorta di serbatoio di raccolta di emozioni e percezioni, posto a fianco del magazzino di dati. Il legame fra l'uno e l'altro di tali compartimenti stagni era, in fin dei conti, assicurato dalla persona stessa del filologo. Ma si trattava di un rapporto molto precario, mantenuto deliberatamente in termini precari, che solo l'autorità accademica rendeva determinanti. All'emozione e alla percezione intuitiva non si affidava la funzione di alimento vitale dell'esegesi; l'esegesi si compiva "in base ai dati storicamente accertati", poi si aggiungevano ad essa, quale cornice umanistica, alcuni riferimenti alle più superficiali esperienze emotive del filologo. Infine, tutto ciò diveniva argomento delle grandi opere trattatistiche. Il filologo era tutt'altro che "carnefice di se stesso"; la stroncatura di Nietzsche fu tutt'altro che casuale per Wilamowitz. Il filologo era un accertatore di dati storici, non

privo di compiacimenti verso la propria "sensibilità per l'antico". Nella prefazione della sua raccolta di interpretazioni eschilee, Wilamowitz scriveva: "L'interprete dell'opera d'arte deve fare ben più che spiegare parole e proposizioni: egli deve sentire simpaticamente col poeta, deve sentire l'opera e il poeta come qualcosa di vivo, e insegnare agli altri a sentire". Egli dunque si proponeva non l'interrelazione costante fra dato e intuizione, ma il salto dal dato a quell'intuizione simpatetica che Francesco De Sanctis, non certo paladino della critica storica, definì un impossibile colloquio del critico con il poeta antico: colloquio "interiore", in base al quale il critico avrebbe dovuto poi spiegare al volgo ciò che veramente sentisse e intendesse il poeta. Tale salto da una accumulazione minuziosa di dati storici all'intuizione "emotiva" era, in fondo, la soddisfazione di un'esigenza ancora presente nella filologia tedesca della generazione "dopo il '70"; più tardi, o già allora in personalità più mediocri di Wilamowitz, di quel salto non si dovette più parlare. Bastò il dato "storicamente accertato", e bastò la facoltà di costruire su di esso teorie che erano razionali nella misura in cui la loro sintassi non offende la logica. Se tutti i filologi storici, comprendendo wolfianamente nella loro categoria gli studiosi del mito, raggiungessero la levatura di Wilamowitz ci sarebbe pur sempre da rallegrarsi. Ma non sarebbe però gran letizia: Wilamowitz possedette una singolare erudizione, e sentì ancora, e cercò di non sopprimere nonostante tutto, la "fame mitologica" che gli studiosi tedeschi delle generazioni immediatamente precedenti avevano trasformato in profondo incentivo di indagine. Per soddisfare quella fame gli bastarono però la mitologizzazione di alcune esperienze e la collocazione di un compartimento stagno di emozioni e intuizioni a fianco del compartimento (altrettanto stagno) di indagini e accumulazioni di dati. È significativo, d'altronde, che egli insistesse sulla differenza fra religione greca e mitologia greca. Gli dèi greci "ci sono"; su tale "realtà greca" i poeti stesero un "velo mitologico". La religione greca può essere intesa solo se si accetta il suo presupposto di verità ("Gli dèi ci sono"); il mito deve essere inteso quale affabulazione, che non rappresentò mai verità. Lo storico delle religioni affronta (relative) verità; lo studioso di mitologia affronta *fabulae*, non-verità, "storie che gli uomini si narrano". Wilamowitz (continuiamo a menzionarlo qui come esempio principe del filologo storico) ebbe del mito una nozione notevolmente angusta. Egli sentì la necessità di affiancare i due compartimenti stagni (dati storici e intuizioni) nell'ambito della storia della *religione* greca, ma escluse

quella pur precaria compensazione del "dato" nell'ambito dello studio della mitologia, accennando piuttosto alle compensazioni simpatetiche nello studio del *sermo poeticus* (che, sole, in quell'ambito considerava lecite). Nella sfera della religione gli parve possibile che la sua stessa persona placasse la contraddizione. Nella sfera del mito, la possibilità di usare l'intuizione come alimento dell'esegesi non gli sembrò più accettabile. Dire "gli dèi ci sono" paradossalmente non impegna, tanto si va lungi, la concreta pratica dell'esegesi filologica; dire "i miti ci sono" travolge tutto il sistema di sterilizzazione del linguaggio, della poesia, della cultura antica, costruito dalla filologia storica. Gli dèi trascendono abissalmente i dati; la mitologia fa parte dei dati.

4. Lo storicismo e il suo rifiuto

4.1. "Spiegare" o "accettare"

Nei decenni sulla svolta del secolo, il peso del metodo storico della filologia tedesca fu determinante e mantenne relativamente in ombra quella seconda via di approccio alla mitologia che, nata così come la "scienza storica del mito" dalla crisi post-illuministica del rapporto con l'Antico, sarebbe sfociata nella negazione della legittimità di ogni conoscenza storicistica del materiale mitologico. Di fatto, lo schema di bipartizione sul quale abbiamo ormai insistito più volte richiede, a questo punto, una articolazione più complessa. I grandi studiosi della mitologia che operarono all'inizio del XIX secolo e che avvertirono, insieme con l'inadeguatezza del metodo filologico allora ufficiale, la necessità di affrontare la mitologia come un complesso di forme di per sé, autonomamente, significanti – abbiamo citato in particolare il Buttmann e K. O. Müller –, posero i presupposti per una netta bipartizione di orientamenti di pensiero. *Accettare* o *spiegare*; o meglio: studiare il materiale mitologico con la consapevolezza che lo studio deve in ultima istanza promuovere l'*accettazione* della mitologia, il "bere alla sorgente" (secondo le parole di Kerényi), oppure con la consapevolezza che lo studio deve trovare compimento nella *spiegazione* delle ragioni per cui il materiale mitologico si è plasmato in determinate forme. Lo sviluppo della filologia classica entro gli schemi del metodo storico armonizzava con il secondo dei due orientamenti descritti, e l'opera del Wilamowitz ne è testimonianza, pur rivelando al tempo stesso – come abbiamo indicato – la presenza di alcune tendenze, abortite o convogliate nello studio della *religione* contrapposta alla *mitologia*, a non soffocare la componente emozionale del rapporto con l'Antico. L'orientamento opposto parrebbe essersi affermato nelle opere del Creuzer e del Bachofen. Ma, a

questo proposito, è necessario porre alcuni *distinguo*. Per il Creuzer, il "bere alla sorgente" anziché (soltanto) spiegare era, sì, un'esigenza determinante, ma era riferita a ciò che il Creuzer chiamava *simbolo*, non al mito. "Bere alla sorgente" significava cogliere quel "raggio che giunge dalle profondità dell'essere e del pensiero" nell'ambito della *Symbolik*, non, o non direttamente, nell'ambito della *Mythologie*. Per il Bachofen la mitologia parlava il linguaggio del simbolo ed era la documentazione precisa e attendibile del volto trascendente della storia. Il Bachofen apriva così nell'orientamento anti-storicistico dell'approccio alla mitologia una via particolare, la cui meta non era tanto l'accesso alla mitologia in sé e per sé, intesa come forma autonoma di esperienza umana creativa, quanto la conoscenza autentica della storia che la mitologia avrebbe permesso, se "letta" e analizzata correttamente.

Dinanzi alla relativa compattezza e omogeneità delle ricerche condotte lungo la via dello *spiegare* – la via del metodo storico –, le opere dei principali studiosi di mitologia nel XX secolo che scelsero la via dell'*accettare* presentano grande eterogeneità. Al Creuzer si ricollega, almeno per alcuni presupposti essenziali, il pensiero di E. Cassirer, il quale giunse a superare, del resto, la svalutazione creuzeriana del mito a favore del simbolo, ma al prezzo di configurare il "mitologizzare" in termini prevalentemente linguistici. Al Bachofen, o almeno alla dottrina bachofeniana della mitologia come volto trascendente della storia, si ricollega M. Eliade, ma al prezzo di ridurre il rapporto fra mitologia e storia in rapporto di elusione, e sia pure di elusione non arbitraria né negativa, ma oggettiva e feconda. All'insegnamento del Buttmann e di K. O. Müller, o almeno al punto in cui i due studiosi ottocenteschi si trovavano d'accordo, cioè all'autonomia assoluta della mitologia, vera e significante in sé e per sé, si ricollegano W. Otto e K. Kerényi (e Kerényi in particolare sarà il principale esponente dell'orientamento che configura l'unica "scienza" – tra virgolette – del mito nell'accesso alla mitologia in sé e per sé).

4.2. Protagonisti e formule del metodo storico

Nel 1906 un allievo di H. Usener, O. Gruppe, uno studioso che per le sue caratteristiche personali di pensiero e di gusto si ricollegava direttamente al "gusto di spiegare" di K. O. Müller,

contribuì allo *Handbuch der Altertumswissenschaft* di I. von Müller con un volume dedicato alla *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte.* Quest'opera, riconosciuta a lungo quale summa fondamentale delle conoscenze sulla religione greca, era, di fatto, drasticamente estranea a tutto quanto avesse a che fare con "religiosità", "psicologia religiosa", "sociologia religiosa", "esperienza del sacro". La religione greca vi era esaminata in intreccio inestricabile con la mitologia greca, proprio perché l'una e l'altra apparivano agli occhi del Gruppe null'altro che ambiti di dati da raccogliere, verificare filologicamente e classificare. Si trattava, insomma, di una sorta di enciclopedia mitologico-religiosa, mirabilmente informata, in cui un'enorme congerie di riferimenti erano classificati tematicamente: cosmogonia, teogonia, gigantomachia, antropogonia e diluvio, miti di Eracle, ciclo tebano, Argonauti, Teseo, ciclo troiano, ecc.

A parte la superficialità delle tesi del Gruppe sulla formazione dei miti e sui rapporti fra i miti greci e i loro supposti "precedenti orientali", il suo volume ricevette ben presto critiche di questo tenore: "È tutto ciò che si vuole, tranne che la trattazione di una religione." Tale critica, non priva di esattezza, denunciava la precisa adesione del Gruppe alla filologia storica; egli sembrava esprimere in diversi termini la crisi manifesta nell'atteggiamento poi teorizzato dal Wilamowitz in *Der Glaube der Hellenen*: posta la fondamentale differenza tra mitologia greca e religione greca, il Gruppe si limitava ad accumulare tutti i dati possibili sulla mitologia, e pur menzionando nel titolo la "storia della religione" manteneva un assoluto distacco verso la religione greca. Egli non diceva "i miti ci sono", ma non diceva neppure "gli dèi ci sono". Considerava esaurito il suo compito nella laboriosa raccolta di tutti (o quasi) i possibili dati filologici in materia di mitologia, e – quale filologo storico – era in ciò più radicalmente coerente dello stesso Wilamowitz. Il suo contributo allo *Handbuch* di I. von Müller contraddiceva da tale punto di vista la premessa al manuale, scritta dall'Urlichs in termini "alla Wilamowitz" ma assai più superficiali. Secondo l'Urlichs, la filologia è "scienza dell'idealità concreta", e deve dimostrare "la validità e il senso delle antiche testimonianze, la connessione delle manifestazioni singole con le maniere collettive di pensare e d'intuire dell'antichità". Pertanto la filologia "nelle sublimi creazioni di spiriti originali, offre un efficace correttivo alla comune ipervalutazione del realismo utilitario, poiché stimola la fantasia, impegna l'intelletto, arricchisce il cuore e acuisce l'ingegno." Ma la contraddizione fra queste premesse e il lavoro del Gruppe è

soprattutto visibile ora. Quando la *Griechische Mythologie* fu pubblicata, i filologi storici vi riconobbero una testimonianza perfettamente opportuna di tutte le belle qualità della filologia elencate dall'Urlichs. Il Gruppe però non menzionava, come il Wilamowitz, le esperienze e addirittura le epifanie divine durante le cavalcate in Arcadia; egli non manifestava alcuna "fame mitologica"; gli bastava l'enorme accumulo di "dati accertati" nell'ambito della mitologia.

Nel 1941 il volume del Gruppe fu sostituito nello *Handbuch der Altertumswissenschaft* dalla *Geschichte der griechischen Religion* di M. P. Nilsson. Non si trattava più di uno studioso sicuro ma abbastanza secondario come il Gruppe, bensì del maggiore esperto di storia della religione greca affermatosi nella generazione successiva a quella del Wilamowitz. A differenza dal Wilamowitz, inoltre, il Nilsson non fu un filologo che si occupava *anche* di religione e di mitologia, ma in particolare uno specialista di studi religiosi e mitologici. Nel suo contributo alla 4ª edizione della *Einleitung in die Altertumswissenschaft* (1931) di A. Gerke ed E. Norden, egli si propose di configurare analiticamente e schematicamente tutto il patrimonio mitologico, riferendosi in special modo alla Grecia ma sottintendendo una certa validità generale della sua dottrina nei confronti di ogni mitologia. Occorre innanzitutto distinguere – egli scrisse – la "mitologia degli dèi" (*Göttermythologie*) dalla leggenda eroica. La mitologia degli dèi è sia biografia degli dèi, sia descrizione dei poteri e dell'azione di ciascuno di essi. Moltissimi miti sono di origine aitiologica, nacquero cioè per spiegare le cause di determinati culti e credenze, di aspetti e fenomeni della natura; nel suo complesso, la mitologia aitiologica giunge alla cosmologia e apre la strada alla filosofia della natura. Nella mitologia intervengono anche "favole" (*Märchen*), intese quale frutto di libera fantasia poetica, ed elementi storici (le mitiche lotte di una divinità, per esempio, possono rispecchiare le lotte storiche che furono necessarie per imporre il suo culto). Alle componenti storiche della mitologia degli dèi si ricollegano le leggende eroiche; le leggende eroiche stanno alla mitologia degli dèi come una pseudo-storia a una pseudo-preistoria.

L'anno successivo alla definizione di questo schema, il Nilsson pubblicò *The Mycenaean Origin of Greek Mythology* (1932), proproponendosi di individuare nella cultura micenea e nella sua storia le origini delle leggende eroiche greche. Infine, nella già ricordata *Geschichte der griechischen Religion*, egli ritornò sul problema dei rapporti tra favola e mito. La favola era per il

Nilsson libera invenzione poetica (*frei dichtend*); priva di ogni fine utilitario, essa scaturì dal puro piacere del narrare, riflettendo naturalmente le circostanze culturali e sociali, l'ambiente, in cui venne formulata per la prima volta. Retaggio di primordiali fasi culturali dell'umanità, la favola sarebbe poi sopravvissuta tradizionalmente nel mito greco e nella letteratura orale europea, così come si sarebbe riaffacciata in forme analoghe nelle culture dei cosiddetti primitivi. Si può dire – continua il Nilsson – che la componente favolistica abbia esercitato una parte determinante nella genesi della mitologia greca: molti miti greci derivano da favole (temi della lotta con il drago, dell'inghiottimento, delle "prove", ecc.), ma nell'ambito greco la trasformazione della favola in mito fu caratterizzata da una decisiva razionalizzazione. I greci evitarono i motivi favolistici più fantastici, o li trasformarono profondamente razionalizzandoli. Perciò l'immagine della cultura primordiale da cui la favola scaturì sopravvive "assai più tenacemente nella favola moderna che nel mito greco, donde fu cacciata dal razionalismo... che già si fece valere allorché la favola, narrata in una società cavalleresca, divenne mito."

Nilsson, come s'è detto, appartenne alla seconda generazione dei grandi protagonisti della "filologia storica". La fase di polemica e di assestamento di quell'indirizzo scientifico era ormai apparentemente superata; da un lato il Nilsson si mostrò assai più razionalista del Wilamowitz e non disse alcunché di simile a "Gli dèi ci sono", limitandosi davvero a raccogliere, appurare e vagliare dati; d'altro lato egli fu meno polemico del Wilamowitz, fu maggiormente disposto ad accogliere – pur sterilizzandoli – contributi e indicazioni di studiosi d'opposte scuole. La filologia non doveva più essere difesa come potenziale scienza esatta contro i poco degni negatori di questo suo aspetto. La filologia *era* ormai una scienza esatta, pur nei particolari limiti – il Nilsson non lo negò mai – in cui una disciplina storica può essere tale. Come documentano le sue interpretazioni generali della mitologia, il Nilsson non ebbe il feticismo del dato storicamente accertato, della summa di tutti i dati storicamente accertabili; ma poiché il suo interesse era rivolto unicamente a ciò che potesse esser ridotto a storia (sia pure a preistoria, o a protostoria), usò la sua attività speculativa per esaurire teoricamente entro la storia la congerie di elementi disparati che riconobbe nella mitologia greca. Questa operazione gli permise innanzitutto di mettere da parte (cioè di studiare a parte, e con risultati spesso preziosi) la mitologia più legata alla storia, dunque le leggende eroiche. Da ciò che restava stralciò anche la

maggior parte della "mitologia degli dèi", suscettibile di spiegazioni storiche o psicologiche o genericamente umane (aretalogie, aitiologie, ecc.). Il residuo venne da lui collocato nella categoria delle libere invenzioni fantastiche, delle quali si potevano storicamente spiegare solo il linguaggio e i riferimenti ambientali.

Durante queste operazioni di dissezione storicistica, la mitologia era destinata a morire sotto i ferri, tanto più che nell'atteggiamento intellettuale del Nilsson non mancavano alcuni presupposti (o preconcetti) come il permanente e unilaterale razionalismo dei greci, che ricordavano da vicino analoghi presupposti del Wilamowitz (il quale, per esempio, escludeva la genuina origine greca della figura di Efesto come sciancato, affermando che l'integrità fisica era un ideale peculiare dei greci e una prerogativa inalterabile dei loro dèi). Nei primi decenni del XIX secolo K. O. Müller aveva combattuto – si sarebbe detto: una volta per tutte – la *interpretazione* dei miti. Ora il maggior esponente della seconda generazione di filologi storici veniva a prendere il posto lasciato vuoto dagli ormai screditati interpreti del mito in senso allegorico. A una sistematica esegesi allegoristica egli sostituiva la sistematica esegesi storica, urtando come gli allegoristi nella nitida obiezione di K. O. Müller: che, cioè, pensare separatamente l'immagine e ciò che l'immagine rappresentava non fosse propriamente "mitico".

Gravi obiezioni metodologiche, ma anche storiche, incontrò inoltre la visione del Nilsson circa i rapporti tra favola e mito. Ci limitiamo qui unicamente ad accennarvi in forma sintetica. Per V. Ja. Propp (il quale pure afferma che "sul piano storico... nelle sue basi morfologiche la favola di magia rappresenta un *mito*", e cita esplicitamente come suo precedente il Wundt), il mito presenta una netta priorità cronologica sulla favola: "Scompaiono le culture, muore la religione, e il suo contenuto si trasforma in fiaba". Per K. Kerényi "Laddove la vita entra con un totale impegno di se stessa nel materiale tramandato e lo fa, precisamente, nelle grandi forme cerimoniali: nel culto o nella guerra... noi stiamo di fronte a una mitologia o a una leggenda eroica. Dove invece le grandi cerimonie hanno ceduto il posto a una piccola: al raccontare e all'ascoltare o, in ultimo, al leggere, dove il totale impegno della vita è stato sostituito da un puro godimento in cui ci dimentichiamo di noi stessi, lì sta davanti a noi una favola...". Per Cl. Lévi-Strauss "mito e favola sfruttano una sostanza comune, ma ognuno alla sua maniera. La loro relazione non è di anteriore a posteriore, di primitivo a derivato, ma è piuttosto una relazione di complementarità."

Si può dire che nessuno, ormai, fra gli specialisti di questi problemi accetti l'ipotesi del Nilsson, e cioè la derivazione del mito dalla favola. Ma nel quadro generale del pensiero del Nilsson quella contestabilissima tesi aveva una sua precisa ragione di essere. Accettare che la favola derivi dal mito significa riconoscere e dover "spiegare" al livello del mito i molteplici temi ricorrenti mondiali; significa dunque, da un lato, ridurre la portata dei riferimenti storici nelle leggende eroiche, che il Nilsson tendeva a considerare ben più essenziali del substrato o della cornice favolistica di cui egli supponeva l'esistenza e la razionalizzazione da parte dei greci; e, d'altro lato, induce a porre molte riserve su quel proclamato processo di razionalizzazione tipicamente greco. Nel mito, infatti, si specchierebbero direttamente (senza alcuna tardiva mediazione favolistica) istituti sociali e religiosi di culture primordiali – il Nilsson escluse ogni rapporto non formale e lungamente mediato fra tali culture e quelle della protostoria minoica e micenea: basti citare la sua interpretazione dell'inno di Paleokastro e nell'ambito di essa il suo rifiuto di ogni rapporto diretto fra i riti iniziatici e le culture cretese e greca.

Ma accettare una complementarietà e un parallelismo (anche cronologico) tra mito e favola, significa considerare la mitologia come un'intrinseca esperienza, un intrinseco linguaggio, "spiegabile" solo con se stesso, dall'interno, dunque inspiegabile dal punto di vista dello storicismo. Significa insomma avanzare verso la comprensione di quella componente essenziale del mito che K. O. Müller, nel linguaggio della filosofia del suo tempo, definì l'elemento "ideale".

Il Nilsson rifiutò l'una e l'altra possibilità, rimanendo coerente alla progressiva miopia della filologia storica verso quell'elemento "ideale". Diciamo *progressiva* tale miopia, poiché lo stesso Wilamowitz ne era affetto in misura minore, anche se in termini forse più contraddittori. Il Wilamowitz mantenne di solito in termini, almeno, più ambigui di quelli del Nilsson il rapporto fra mito e poesia. Egli però sembra, a prima vista, molto più radicale del Nilsson, poiché chiamò "religione", in contrapposizione a "mitologia", molti elementi che la cosiddetta scuola storica della "scienza del mito" avrebbe chiamato appunto "mitologia". Nelle opere del Wilamowitz si avverte abbastanza spesso la nozione di una terra di nessuno in cui gli dèi si appalesano. Nelle opere del Nilsson questa nozione è pressoché totalmente assente. Con il Nilsson, cioè, la crisi della filologia e delle scienze umane sembra giunta al culmine: denominatore delle scienze

umane è la storia; ogni, pur contrastata, alterata e repressa, qualità "fenomenologica" del Wilamowitz è scomparsa.

4.3. Cassirer

Parafrasando le sue stesse parole, si potrebbe dire (ed è consueto farlo) che E. Cassirer diede un contributo determinante alla scienza del mito procedendo dalla concezione che il mito poggi su una positiva *forza* del raffigurare e immaginare, anziché su una sorta di *deficienza* dello spirito. L'originalità del pensiero del Cassirer non consistette certamente solo in questo; nell'accettare e nell'approfondire tale concezione egli fu uno dei numerosi pensatori che al principio del XX secolo diedero risposta affermativa a un interrogativo divenuto specialmente attuale: se il mito fosse o non fosse "storia vera". La contrapposizione tra *forza* del raffigurare e immaginare e *deficienza* dello spirito era stata riportata in primo piano, dopo una lunga vicenda di alterne fortune che si identifica con gran parte della storia della scienza del mito, da Max Müller e dai suoi seguaci nell'ambito della linguistica comparata. La frattura incolmabile esistente fra linguaggio e pensiero – affermava Max Müller – per cui il linguaggio è destinato ad essere sempre soltanto la deficiente forma esteriore del pensiero, fa e farà sempre sì che il linguaggio getti sul pensiero un'opaca ombra mitologica. Ogni designazione linguistica è polisensa e quindi sovrappone alla nitidezza univoca del pensiero uno strato di immagini dalla vita equivoca, ingombrante e insopprimibile, le quali scaturiscono dal gioco dei molteplici significati, delle analogie, delle omofonie, ecc. Così nascono i miti; essi non nascerebbero più, solo se linguaggio e pensiero coincidessero completamente: ma ciò non potrà mai accadere.

Linguisti e studiosi di mitologia che, da diversi punti di vista, concordavano nel riconoscere in tale dottrina "nient'altro che una conseguenza necessaria di quel realismo ingenuo per il quale la realtà degli oggetti è qualcosa di semplicemente e univocamente dato", procedettero abbastanza rapidamente all'affossamento delle teorie di Max Müller. Fra di essi il Cassirer ha un posto rilevante. In realtà egli giunse piuttosto tardi, quando già il müllerismo appariva per molti aspetti squalificato. E tuttavia la sua speculazione è fondamentale anche dal punto di vista dell'anti-müllerismo non tanto per il considerevole peso

della sua personalità intellettuale collocato sulla bilancia di una contesa ormai giunta alla fase conclusiva, bensì soprattutto per avere egli reso involontariamente esplicite forse più di ogni altro le ragioni dell'ostilità di tanta parte della cultura europea verso Max Müller e la sua scuola. Ostilità che fu singolarmente profonda e ispirò una polemica significativa per essere stata condotta in modo da escludere a priori una autentica comprensione delle istanze o delle convergenze culturali determinanti nel pensiero di Max Müller.

Nella *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-25) e in saggi posteriori su temi particolari di quella ricerca, il Cassirer ribaltò simmetricamente le proposizioni di Max Müller: ciò che Max Müller considerava una *deficienza* – egli scrisse – era invece una *forza*: il mito (così come l'arte, il linguaggio, la conoscenza) è forma che "crea e fa emergere da se stessa un suo proprio mondo di significato". In esso (così come nelle altre forme menzionate) "si manifesta l'autodispiegamento dello spirito: e soltanto per mezzo di esse [il mito e le altre forme simboliche] sussiste per lui una ' realtà ', un essere determinato e organico". Il mito è dunque "storia vera", sia pure nella misura in cui esso stabilisce un rapporto con gli elementi formali stabili dell'esperienza: soli suscettibili per il Cassirer della qualifica, relativa, di oggettività. Anziché come conseguenza di una *deficienza* del linguaggio, il mito va considerato alla luce dell'attività formatrice che gli è propria, "miracolo delio spirito ed enigma".

Max Müller aveva creduto di poter risolvere gran parte della mitologia in senso astrale: Eracle, Perseo, Edipo sarebbero stati aspetti diversi del sole, "cosa che avrebbe molto sorpreso i greci" notò ironicamente H.-Ch. Puech. Il Cassirer obbietta: "Posto pure che si riuscisse a risolvere l'intera mitologia in mitologia astrale, tuttavia proprio quello che il mito riesce a concepire nelle stelle, ciò che *vede* in esse immediatamente, non è proprio per nulla lo stesso di ciò che esse mostrano alla percezione ed osservazione empirica o del modo come esse si presentano al pensiero teoretico, alla ' spiegazione ' scientifica dei fenomeni naturali."

È una critica apparentemente esattissima, dietro la quale – fra l'altro – sembra addirittura ovvio riconoscere l'eredità della scienza del mito romantica e innanzitutto il pensiero dell'autore di un'altra *Symbolik*, il Creuzer. Non a caso, tuttavia – e non solo per consuetudine filosofica –, gli ultimi esiti di tale pensiero vennero usati dal Cassirer per denunciare l'*errore* di Max Müller, invece che per coglierne dialetticamente lo stile di pensiero. Era in atto una vera e propria contesa. Il Cassirer se ne rendeva conto

benissimo, e giustamente vi riconosceva una costante delle vicende del pensiero: "Potrebbe parere ozioso tornare a prendersela con tali concezioni, da tempo abbandonate dall'odierna linguistica e dall'odierna scienza comparata dei miti, se in esse non si manifestasse un tipico atteggiamento che costantemente ricompare, tanto nella teoria del mito quanto in quella del linguaggio, nella teoria dell'arte come in quella della conoscenza." Sarebbe tuttavia pericoloso spiegare quella contesa come riflesso o conseguenza perennemente ritornante di un dilemma sempre medesimo nella storia del pensiero. In epoche diverse, la stessa contesa fu proposta e alimentata da elementi e da circostanze diverse. Al tempo del Cassirer essa era imposta dalla volontà (o dalla necessità) di continuare ad affrontare filosoficamente il problema del mito, pur essendo costretti a constatare la propria impossibilità di vivere il mito, di assistere a genuine epifanie mitiche o di evocarle. Si direbbe che una delle caratteristiche predominanti del genio di Hegel consistesse nella disponibilità a vivere fino in fondo tale situazione, senza cedere alla tentazione di cercare di rimediarvi. Basti pensare al crepuscolo in cui la civetta di Atena leva il suo volo. Ma il Cassirer era ben più neo-kantiano che hegeliano. Egli sentiva i termini in gioco nella contesa – la "necessaria" salute di un già precario umanesimo – così appassionatamente da vietarsi di riconoscere nell' "errore" di Max Müller una conseguenza fatale del medesimo assillo che gli era proprio.

4.4. Eliade

Oggetto primo della dottrina di M. Eliade circa il mito – di là dalle elusive apparenze scientifico-disinteressate di una parte delle sue opere – sono le sofferenze imposte agli uomini dagli eventi della storia: non "il problema del male, che, da qualunque punto di vista sia considerato, resta un problema filosofico e religioso", bensì "il problema della storia come tale, del *male* legato non alla condizione dell'uomo, ma alla sua attività" (M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949, p. 221). Osservando che "ogni eroe ripeteva il gesto archetipico, ogni guerra riprendeva la lotta fra bene e male, ogni nuova ingiustizia sociale era identificata alle sofferenze del Salvatore..." (ivi, p. 223), l'Eliade afferma che "noi non dobbiamo stabilire se tali motivazioni fossero o no puerili, se tale rifiuto della storia si mostrasse sem-

pre efficace. Un solo fatto conta, a nostro parere: che, grazie a questa concezione, decine di milioni di uomini poterono sopportare per secoli grandi pressioni storiche senza disperare, senza ricorrere al suicidio né cadere nella sterilità spirituale conseguente ad ogni visione relativistica o nihilista della storia" (ivi, p. 223). L'attività dello studioso si identifica ad una calata nell'umano, entro il quale contano solo i dolori sofferti dagli uomini e gli istanti di tregua. L'Eliade riconosce implicitamente che la vera realtà dell'uomo è nelle esperienze di dolore e di gioia, non nel pensiero, capace di opporsi al dolore combattendone le radici attraverso l'azione politica. Sospendendo il giudizio sulla bontà morale delle conseguenze politiche delle epifanie mitiche, l'Eliade si limita a considerare l'uomo che soffre o che cessa di soffrire nell'istante della sofferenza o della tregua, indipendentemente dal suo futuro (o meglio: escludendo la previdibilità e la programmabilità storica del suo futuro). Egli dunque non vede l'uomo come protagonista, nel presente, del futuro proprio e dei suoi discendenti, ma solo come protagonista dell'istante della sua commozione dolorosa o gioiosa, in sé e per sé. E d'altronde, anche dinanzi all'uomo immobile nell'ora del dolore o della gioia, l'Eliade non intende proporre una valutazione morale: egli non dice che sia bene per l'uomo riuscire a sopportare la sofferenza giustificandola con il precedente mitico ("... ogni ingiustizia sociale era identificata alle sofferenze del Salvatore..."). Si limita piuttosto a osservare che, mediante tale giustificazione, l'uomo ha potuto sopportare la storia senza soffrire troppo e quindi senza isterilirsi spiritualmente. È evidente però che questo atteggiamento riproduce e sostituisce quello del moralista, proponendo come fine auspicabile non il *bene*, ma la vitalità spirituale (il contrario dell' "isterilirsi"): vitalità che consiste nella facoltà di aprirsi al mito e nella conseguente valorizzazione metafisica dell'esistenza umana. L'eterno presente in cui – dice l'Eliade – confluiscono fatalmente il passato e il futuro, è realtà implicita nell'essenza delle esperienze mitologiche. Il tempo e il luogo delle origini partecipano dell'atto con cui l'uomo accede al mito, e comprendono in un'immobilità esistenziale passato e futuro. Queste determinazioni temporali – passato, presente, futuro, che divengono *contemporanei* – sono d'altronde proprie di chi opera dall'esterno sul mito, e costituiscono strumenti quasi incompatibili con la realtà dell'oggetto su cui vengono usati. Osservare tale incompatibilità significa, da parte dell'Eliade, prendere atto della gravità delle obiezioni rivolte contro l'uso di determinazioni spazio-temporali a proposito dell'*affiorare* delle immagini mitiche

dall'inconscio alla coscienza (in C. G. Jung, e specialmente nei suoi seguaci). Più volte si è contestata la validità del modello gnoseologico entro il quale l'inconscio e la coscienza appaiono come due *luoghi* e l'epifania mitica si configura come un moto di immagini dall'un luogo all'altro. L'incompatibilità fra tempo storico e tempo del mito, fra coscienza e inconscio, assume nelle opere dell'Eliade l'aspetto di antinomia fra vita e morte, ché la vita può essere – per l'Eliade – inaridimento spirituale per troppa sofferenza, e la morte, o almeno lo spazio di morte che il mito fa durare entro la vita, può essere paradossalmente occasione e fondamento di sopravvivenza e di fecondità spirituale.

L'Eliade, nelle sue opere più rivelatrici, meno riconducibili allo schema del manuale o del saggio accademico, distingue due tipi fondamentali di giustificazione metastorica degli eventi storici: la storia intesa come eterno ritorno, perennemente rinnovante il mito, oppure intesa come una serie di teofanie sempre nuove, secondo l'esperienza religiosa (che egli dichiara implicitamente "non mitologica") ebraico-cristiana. Con l'esperienza religiosa ebraica il dio oscuro che fa da sfondo alle mitologie venne in primo piano, quale forza direttamente agente nella storia, e perse così una parte della sua oscurità, quasi acquistando volto. La condizione dei devoti dinanzi a tale dio s'avvicinò sempre più allo "stato di veglia" eracliteo, e la loro difesa contro i dolori imposti dalla storia si esplicò nell'identificazione del tempo storico con il "tempo di Dio". Cacciato da quello che l'Eliade definisce "il paradiso degli archetipi", l'uomo non contrappose più al tempo storico il tempo mitico e abbandonò l'ora immobile del mito per l'intima dinamica delle teofanie. Nel proporre il cristianesimo come sola religione capace di salvare l'uomo moderno dai dolori della storia, l'Eliade non offre un messaggio ottimistico. Entro il suo discorso, gli archetipi sono davvero il paradiso perduto, ormai precluso agli uomini: paradiso l'accesso al quale comportava una "particolare valorizzazione metafisica dell'esistenza umana" che consisteva nel riconoscimento della facoltà umana di stare al punto d'intersezione della vita e della morte. Nell'apprezzare questa facoltà, l'Eliade ha specialmente dinanzi l'apertura dell'uomo verso lo spazio di morte che sta entro la vita, e verso il flusso del mito – apertura che scompare quasi interamente, a suo parere, nel mondo religioso ebraico e cristiano. Il tempo del mito può dunque dirsi, per lui, ora di morte, in quanto rappresenta l'eternità con cui è commisto l'essere umano. Esso è il rifugio profondo, la stanza segreta, ove lo spirito attinge la propria realtà e conosce le forme perenni capaci di ar-

monia tra oggettivo e soggettivo: gli archetipi. Nell'ambito delle "religioni mitologiche", il mito non implica un'autentica partecipazione alla metafisica, intendendosi per tale un rapporto diretto con il dio oscuro, e cioè con la sconosciuta forza divina che, agli occhi dell'osservatore moderno, balugina di là dall'orizzonte della mitologia. L'antico mito, nell'istante in cui apriva l'uomo all'*altro* per eccellenza, lo riconduceva a se stesso. Ma la sorte di chi vive ormai al di fuori delle grandi "religioni mitologiche", costringe a considerare il proprio sguardo affetto da una miopia verso l'orizzonte metafisico sul quale domina il dio oscuro. Per "sorte", l'Eliade intende la norma esistenziale del fenomeno della conoscenza cui partecipa la ragione: conoscenza intrinsecamente dinamica, secondo un decorso compreso tra le realtà del divenire biologico. Questo decorso, che condusse l'uomo dall' "in me si pensa" (C. G. Jung) all' "io penso", è nel pensiero moderno una eredità darwiniana verso la quale si nutre un amore-odio, manifesto nel desiderio di sfuggire al tempo storico, contrapponendo al decorso storico della conoscenza il rimando al dio oscuro, quale inevitabile conseguenza di quello stesso decorso. E tuttavia l'Eliade non si accinge neppure a risolvere tale antinomia, poiché la ritiene intrinseca alla volontà umana di commuoversi e intendere, dunque a ciò che esula dal suo giudizio etico.

4.5. Scienza del mito e "destra tradizionale". Polemica di W. Benjamin verso quella "destra"

L'Eliade è, notoriamente, un esponente di quella che si autodefinisce la cultura della "destra tradizionale". Questa non è certamente una ragione per esimerci dall'esame del suo pensiero circa il mito; ma senza dubbio è una ragione che induce a prestare molta attenzione ai rapporti fra il pensiero dell'Eliade e quello dei "mitologi" – spesso proprio tra virgolette! – che operarono negli anni '20-'30 entro l'ambito ideologico e politico cui si ricollega deliberatamente lo studioso rumeno. Non certo perché noi si voglia risolvere grossolanamente, una volta per tutte, il pensiero dell'Eliade con l'etichetta "fascismo". Bensì perché la genesi del pensiero dell'Eliade non può oggettivamente essere intesa se la isola dal suo contesto storico autentico. E qui, d'altronde, un'illustrazione di almeno alcuni aspetti di quella parte della "scienza del mito" (o dell'approccio al mito) che nel primo cinquantennio del '900 si è collegata più o meno diretta-

mente all'ideologia e alla prassi della reazione politica, non solo serve ad illuminare la genesi del pensiero dell'Eliade, ma vale come *redde rationem* di un settore della cultura europea direttamente coinvolto nell'argomento più generale del nostro discorso: nelle sorti dell'ultima fase del "Kampf um Creuzers *Symbolik*", dunque dell'ultima fase, post-bachofeniana, dell'approccio alla mitologia in termini di "bere alla sorgente" anziché di "spiegare". Tale *redde rationem* può essere, inoltre, determinato con il soccorso di un pensatore, W. Benjamin, che negli anni '30 scrisse un'apologia del Bachofen precisamente per opporsi alla qualità politica di destra delle "riabilitazioni" del Bachofen allora in pieno sviluppo. Ed in ciò fu profeta, nella stessa misura in cui dichiarò "profeta" il Bachofen: ché, sebbene l'esordio della Bachofen-Renaissance negli anni '20 fosse apparentemente remoto dall'ideologia e dalla prassi politica, non molto più tardi gli ideologi del nazismo avrebbero scelto proprio nel Bachofen uno dei loro "precursori".

Nel 1934-35 W. Benjamin scrisse per la *Nouvelle Revue Française* (che non lo pubblicò) un saggio sul Bachofen, in cui indicava nel dotto basileese il protagonista di una "profezia nell'ambito della scienza". Già con questa espressione, il Benjamin poneva a priori il paradosso attendibilità-veridicità del proprio accesso al Bachofen. Dall'istante in cui non è più necessariamente scienza sacra o del sacro, la scienza è per sua stessa natura estranea alla profezia, nel significato che "profezia" ha per il Benjamin: profezia, cioè attuazione redentrice del futuro nel passato, e redentrice del passato e del futuro nel presente assurdo – incondizionatamente vero, dunque anche assurdo – dell'avvento messianico. Dichiarando l'opera del Bachofen una "profezia nell'ambito della scienza", il Benjamin si attribuiva dunque la facoltà creativa, poetica, di incarnare in un uomo del passato – e in un mitologo per eccellenza! – l'attualità di un paradosso che (per lui, Benjamin) era legittimo pronunciare come formula della redenzione: e formula nel significato tecnico di formula magica, ma di formula magica pertinente al galateo, alla "Gesittung", delle forze coinvolte nel magico, non all'attualità del loro essere violente. Il Bachofen diveniva così un sosia del Benjamin nel passato: un sosia che, per il fatto stesso di essere nel passato, era inverato nella morte e dal proprio essere morto irradiava una qualche legittimità sul suo equivalente vivo. L'opera del Bachofen era così una "profezia nell'ambito della scienza", come l'opera dello stesso Benjamin era una "profezia nell'am-

bito della poesia". "Ciò che è stato storicamente, ritorna con la morte nell'ambito della natura, e ciò che è stato naturalmente ricade infine con la morte nell'ambito della storia": così il Benjamin fa coincidere la dialettica che il Bachofen aveva "letto" nei miti (sia nella forma mitologica in se stessa, dunque nel modo in cui il mito renderebbe testimonianza del volto trascendente della storia, sia nei singoli tratti di quel volto, corrispondenti alle vicende dell'uomo nella natura), la dialettica bachofeniana matriarcato-patriarcato, diritto naturale-diritto positivo, femminilità-virilità, terra-sole, con la dialettica benjaminiana natura-storia, simbolo-allegoria. Nel saggio su Kafka, oltre che in quello dedicato esplicitamente al Bachofen, il Benjamin formula un'interpretazione di quella che il Bachofen considerava la qualità primordiale dei miti, e la ricollega alla "profezia" del Bachofen, al superamento da parte del Bachofen dell'esperienza culturale borghese: "L'epoca in cui egli [Kafka] vive non significa per lui alcun progresso sugli inizi preistorici. I suoi romanzi si svolgono in un mondo palustre. La creatura appare in lui allo stadio che Bachofen definisce eterico. Che questo stadio sia dimenticato, non significa che esso non affiori nel presente. Anzi, esso è presente proprio in virtù di questa dimenticanza. Un'esperienza che va più a fondo di quella del borghese medio viene a contatto con questo strato. [...] Ogni oggetto particolare di oblio si confonde col dimenticato della preistoria, entra con esso in combinazioni innumerevoli, cangianti, incerte, che danno origine a sempre nuovi aborti." (trad. it. in *Angelus Novus*, Torino 1962, pp. 279-281).

Di contro a questa posizione, la destra della Bachofen-Renaissance (che era in atto in quegli anni), rappresentata – in modo per nulla omogeneo, con gravi fratture sia di dottrina sia di pura e semplice dignità intellettuale – da un Klages, da un Dacqué, da un Bäumler, valorizzava altrimenti il pensiero del Bachofen circa il mito, riconoscendo in esso l'annuncio di una "redenzione" ("Erlösung"), di là dalla quale affiorerà poi la nozione del mito "soccorritore" nelle opere dell'Eliade. "Il mito – dirà l'Eliade –, quale che sia la sua natura, è sempre un *precedente* e un *esempio*, non soltanto rispetto alle azioni (' sacre ' o ' profane ') dell'uomo, ma anche rispetto alla propria condizione; meglio: il mito è un precedente per i modi del reale in generale." (*Traité d'histoire des religions*, trad. it., p. 431). Il mito dunque soccorre il reale, oltre che l'uomo calato nel reale, fornendo al reale un precedente di "modi" che è oggettivamente vero. Nelle sue opere scientifiche l'Eliade si è solitamente mantenuto molto guardingo nel precisare i contorni e le implicazioni di tale oggettiva verità

del mito; di fatto, comunque, tutte o quasi le sue opere lasciano intendere che il mito (non i racconti mitologici, ma il mito vero e proprio, ciò che sta sempre in un "prima" metafisico rispetto ad ogni mitologia) sia una *sostanza*, un'*entità*, riflessa o altrimenti manifesta nella mitologia. È questa la sostanza cui, per l'Eliade, spettano gli attributi di oggettività e di veridicità: è questa, insomma, la sostanza metafisica che "salva" il reale fornendogli dei "modi", o meglio dei precedenti di "modi", metafisici e oggettivamente veri.

È chiaro che di qui ad un uso della mitologia come strumento di interpretazione mistica della storia, il passo è assai breve. Tale passo fu veramente compiuto al livello politico – dunque di concreta strumentalizzazione politica del mito – dall'Eliade stesso. Ma se torniamo ora alla destra della Bachofen-Renaissance, possiamo osservare che proprio là si trovavano i presupposti di codesta strumentalizzazione; ed anche che alcuni dei principali esponenti di quella destra compirono di persona il passo cui abbiamo accennato.

La "Erlösung" implicita nella dottrina bachofeniana del mito è, secondo il Klages (e in certa misura anche secondo il Dacqué), una "redenzione" che matura entro il rapporto dell'uomo con l'elemento tellurico, elemento posto quale orizzonte visivo e visionario dell'essere davvero esistente nell'attualità della sua putrefazione di ipostasi organica. La terra è una sorta di pianura dall'immenso orizzonte, sul quale si compie il fenomeno esemplare, iconico, mitologico, della putrefazione dell'essere organico: fenomeno in cui la vita si intride di morte, non assumendo una *facies hippocratica*, ma assurgendo all'ambigua parvenza di una *esistenza di morte*: all'elementarietà (che sarebbe la primordialità dei miti) dei movimenti ameboidi di un pezzo di vita strappato a forza dalla vita. "Erlösung", in questo contesto, è l'identità fra quei movimenti ameboidi dell'esistenza di morte in un punto della materia organica, e il ritmo universale della storia. Quei movimenti, che sono il ritmo del mito, si possono cogliere in un singolo, minuscolo punto della materia organica, così come nell'enorme plesso di "Vita" (con la maiuscola, "das Leben" per eccellenza) che è la totalità della materia organica universale. Anche la materia organica universale, còlta in un presente, in un'attualità della sua interezza, non è altro che un pezzo di vita strappato dalla vita. La vita intera, la Vita con la maiuscola, subisce la determinazione temporale del presente come una lacerazione, un'occasione di epifania dolorosa e riduttiva, essendo intrinsecamente aderente ad una simultanea e globale universalità

di materia nel tempo e nello spazio. Ogni presente, ogni epoca, è un'aggressione della morte contro la vita e si attua in esistenza di morte. Ma il ritmo di queste aggressioni, di queste ripetute epifanie di esistenza di morte, è il pulsare stesso della vita, la quale nella sua globalità resta invulnerabile, con la sua globalità circonda le epifanie dell'esistenza di morte, non trae da esse impalcatura portante, ma conferisce ad esse solidità con la sua presenza circondante, incapsulante: è una sorta di carne dura che circonda uno scheletro morbido. Il mito, che ad ogni aggressione della morte contro la vita, offre salvezza all'uomo, riaprendogli l'accesso alla vita primordiale-eterna-intatta nella sua interezza, è la sostanza diremmo quasi eucaristica della "Erlösung": esso, con le sue ripetute epifanie nei materiali e nelle esperienze mitologiche, pulsa insieme con la vita – poiché è vero come la vita e alla vita offre continui "precedenti" di forme, di "modi" – e salva l'uomo dalla sterilità che procederebbe da un rapporto parziale con la vita stessa. La "Erlösung" è appunto la coincidenza fra la duplice clausola ritmica del moto ameboide dell'esistenza di morte e del ricorrere, ritmico, delle aggressioni della morte contro la vita, e il pulsare stesso della vita. L'indagine del Bachofen circa i miti che si riferiscono all'elemento tellurico nella sua dinamica storica è – da questo punto di vista – una calata nei ritmi delle epifanie dell'esistenza di morte; il moto delle acque e della vegetazione palustre – nelle quali il Bachofen ravvisa la superficie speculare che riflette i simboli tellurici ed è matrice di miti – coincide con il moto ameboide dell'esistenza di morte. Il Bachofen è costantemente un disvelatore di "Erlösung", poiché non si limita mai ad additare in sé e per sé il moto intrinseco dell'esistenza di morte sulla quale fa luce sollevando le pietre tombali (quelle degli ipogei degli antichi, e quelle che coincidono metaforicamente con le determinazioni di ciascuna epoca nell'ambito di una filologia miope [si tenga conto che la Bachofen-Renaissance fu, almeno originariamente, anti-accademica]), bensì in quel moto riconosce il pulsare della vita globale nell'interezza della sua storicità metafisica. Il *Mutterrecht* (1860) del Bachofen è una chiamata in giudizio delle fasi sempre ricorrenti delle aggressioni della morte contro la vita, e *proprio perciò* è una calata (che addita la "Erlösung") nel pulsare della vita. L'elemento luminoso-solare dei miti, che nel *Mutterrecht* è contrapposto all'elemento buio-tellurico, in termini di "diritto paterno" contrapposto al "diritto materno", appare in questo contesto come il simbolo dell'uomo che ardisce voler vivere di là dalle fasi ricorrenti dell'esistenza di morte. Anch'esso è inserito

nella dialettica delle forze cosmiche: è il domani per eccellenza, il domani tanto drastico da risultare estraneo al ciclo ieri-oggi-domani che racchiude le aggressioni della morte contro la vita. Di là da questo ciclo, che è essenzialmente fenomenico, la destra della Bachofen-Renaissance ravvisa una dialettica extra-fenomenica, metafisica, o meglio implicita in un livello di fenomeni extra-umani, quali le relazioni fra i corpi meteorici. Su questo livello si incontrano allo stato puro – che è quello puro del *mito*, non della *mitologia* – l'elemento tellurico e quello uranico, la terra e il sole. Ma, mentre l'elemento tellurico gravita di per sé verso il basso, che è l'aggressione della morte contro la vita, l'elemento uranico gravita verso l'alto, che è l'autonomia paradigmatica della vita dalla morte. Per la destra della Bachofen-Renaissance l'elemento uranico-luminoso è la vita sublimata al punto da essere estraniata dal suo pulsare, mentre l'elemento tellurico-buio è la vita calata al punto di coincidenza fra esistenza e pulsazione. Il primo è un immobile ed esemplare cristallo di vita, specchio etico quale dev'essere per la sua natura cristallina; il secondo è il germe stesso della vita, vivo soltanto nell'oscurità dell'utero materno. E la destra della Bachofen-Renaissance si assunse precisamente il compito di custodire la *sostanza* del mito, e pertanto di custodire il rapporto fra terra e cielo, luna e sole, oscurità e luce, in termini di contrapposizione fra utero e specchio. Se il Klages e il Dacqué rimasero legati a questo impegno, il Bäumler insistette nel privilegiare lo specchio, proprio perché contrapposto all'utero, specchio dell'utero, luce che vince la tenebra, messaggio di una "Kultur" che sfrutta le aggressioni della morte contro la vita per fondare una vita che si autorealizzi nell'essere portatrice di morte. In questo senso, la dialettica del "domani assoluto", implicito nella sostanza del mito, diviene per gli esegeti nazisti del Bachofen profezia e fondazione del Reich millenario: di un domani, appunto, assoluto, che ha le sue radici in un oggi dichiarato programmaticamente assoluto. Il saggio del Benjamin sul Bachofen era stato scritto negli anni 1934-35, cioè proprio quando la Bachofen-Renaissance, pur continuando ad essere tesoro peculiare di intellettuali che tendevano a restare ai margini del mondo accademico per salvaguardare dalle pastoie accademiche le proprie virtù profetiche, cominciava ad entrare formalmente nell'ambito della "Weltanschauung" del regime (e d'altronde il Bäumler, per quanto profeta, era asceso alla cattedra di Berlino, preludendo così all'attuazione della coincidenza fatale e necessaria tra "Wissen" e "Gewissen" nel terzo Reich). L'etica si traduceva in specchio delle aggressioni promosse dalla morte, ieri e

oggi, e, anziché trascenderle, le confermava vere in assoluto, "mitologicamente" vere, aderendo loro come loro norma imperitura.

4.6. Mitologia ed etnologia; Malinowski

"Il mito... è sempre un *precedente* e un *esempio*...": abbiamo citato queste parole dell'Eliade in un contesto di "precedenti" dottrinali e ideologici di quello studioso, e tale contesto getta sulla citazione il riflesso della cultura della "destra tradizionale". La nozione di mito come "precedente", e l'immagine dell'uomo antico che (secondo una metafora di Ortega y Gasset, ripresa da Th. Mann nel saggio *Freud und die Zukunft*, 1936; trad. it. *Freud e l'avvenire*, in *Nobiltà dello spirito*, Milano, 1953) prima di agire faceva un passo indietro, verso il mito giustificante, come il torero prima di uccidere, non è però nata nell'ambito di tale cultura né vi ha compiuto il suo più ampio sviluppo scientifico.

Già nel pensiero del Bachofen, e prima di esso nelle riflessioni sul mito che maturarono entro la cultura romantica, si possono ravvisare alcuni tratti di codesta nozione. Mentre i pensatori e i poeti del circolo di Heidelberg, e poi Fr. Schelling nella *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (1841) ponevano le basi, con una sorta di recupero neo-platonico, della nozione della mitologia come fenomeno che "per profondità, durata e universalità è paragonabile soltanto alla natura stessa" (Schelling), e nei miti tendevano a scorgere le epifanie perenni e ricorrenti di forme "ideali", dunque i "precedenti ideali" (e i paralleli ideali) delle accezioni del pensare e del fare umano, il Bachofen cominciava ad usufruire dei materiali etnografici e nello studio sia dei "primitivi" sia degli antichi trovava conferme per una dottrina del mito come costante termine di riferimento, costante parallelo, della storia. Come abbiamo osservato, per il Bachofen la mitologia rende testimonianza del volto trascendente della storia: la mitologia si articola parallelamente alla storia, non ne è propriamente il "precedente", ma ne è però il punto di riferimento che le conferisce conoscibilità, significato trascendente, e dunque che la giustifica sul piano metafisico ove si congiungono la conoscibilità, l'essenza e il "senso" della storia.

Lo sviluppo degli studi etnologici nella seconda metà del XIX secolo e nei primi decenni del XX contribuì a sollecitare il proseguimento delle riflessioni sul mito come "precedente ideale",

e in un ambito più vasto di quello dell' "Antico" (dunque, essenzialmente, delle antiche culture mediterranee: in particolare della cultura greca). Venivano così proposti agli studiosi moltissimi materiali dai quali risultava che presso i "primitivi" una quantità di azioni rituali, ed anche, perfino, di azioni profane, sembravano basarsi su "precedenti" mitologici: parevano ripetizioni costanti nel tempo storico di azioni e fenomeni di un remotissimo, primordiale tempo delle origini – più esattamente: di un vero e proprio tempo mitologico, la cui paradossale estraneità-intimità con il tempo storico si manifestava nell'essere quei miti sempre "più antichi della storia" e tuttavia sempre, e doverosamente, ripetibili nella storia. Nel 1926 l'etnologo B. Malinowski pubblicava un'opera capitale, *Myth in Primitive Psychology*, in cui esprimeva nitidamente queste conclusioni – conclusioni cui era pervenuto più per il tramite dello studio diretto ed empirico di una popolazione "primitiva" (in special modo di quella delle isole Trobriand), che per via di pura riflessione filosofica sul concetto di mito. "Il mito – scriveva il Malinowski – in una società primitiva, vale a dire nella sua originale forma viva [*as it exists in a savage comunity, that is, in its living primitive form*], non è semplicemente la narrazione di un racconto, bensì è una realtà vissuta [*a living reality*]. Esso non è di quel genere di avvenimenti inventati che noi ritroviamo nei nostri romanzi, bensì una viva realtà che si crede sia accaduta nei tempi primordiali e da allora continui ad influire incessantemente sul mondo e sul destino degli uomini. [...] Tali racconti non si mantengono in vita per qualche vana curiosità; essi non sono considerati come storie inventate, né però come storie vere [*not as fictitious or even as true narratives*]. Essi sono invece per gli indigeni manifestazioni di un'originaria realtà superiore e di più alta importanza, la quale determina la vita, il destino e le attività attuali dell'umanità, mentre gli uomini traggono da essi sia i motivi per gli atti rituali e morali, sia le avvertenze sul come mettere questi in pratica." (B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, pp. 21 e 39). A conclusioni analoghe sarebbe giunto nel 1933 un altro etnologo, K. Th. Preuss, in uno studio dedicato precisamente al "Contenuto religioso dei miti".

Da parte degli etnologi, insomma, la dottrina del mito come "precedente" era corroborata, mediante i risultati di ricerche che tendevano a porre in evidenza il "contenuto" dei miti. Tale "contenuto", specialmente di natura religiosa, ma anche – come scrive il Malinowski – di natura "morale", mostrava a quegli studiosi che i miti erano considerati e anzi "vissuti" dai "pri-

mitivi" come veri precedenti del presente, e non potevano quindi essere intesi né come simboli di qualcosa che essi stessi non fossero, né, tanto meno, come risultati di elaborazioni aitiologiche, come spiegazioni pseudo-scientifiche di fenomeni naturali o di eventi storici.

4.7. W. Fr. Otto, "teologo"

I risultati di questi studi etnologici, fatti interagire con le intuizioni dei pensatori romantici circa il mito quale "precedente ideale", stanno alla base delle dottrine di due fra i maggiori esponenti della "scienza del mito" mirante assai più ad "accettare" che a "spiegare": W. Fr. Otto e K. Kerényi. Nel 1929 l'Otto pubblicò un libro destinato a segnare una svolta determinante nella storia della religione greca e nella "scienza del mito" in generale: *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes.* Con una sorta di accademica ingenuità, J. de Vries, nella sua *Forschungsgeschichte der Mythologie* (1961), dichiara "sorprendente" che il Wilamowitz non abbia mai dedicato neppure una riga a *Die Götter Griechenlands.* Si domanda il de Vries: "quel libro era forse per lui [Wilamowitz] troppo filosofico-scientifico? Egli vi presentiva un fervore che mirava oltre lo scientifico accertamento dei fatti?" (pp. 304-305). In realtà le ragioni del silenzio del Wilamowitz balzano agli occhi. Per il Wilamowitz l'Otto fondava la propria nozione di teofania sulla dedizione (l' "accettare") a esperienze note al Wilamowitz stesso – si ricordi l'epifania del caprone-Pan in Arcadia –, ma dal Wilamowitz razionalizzate in modo ambiguo ("Gli dèi *ci sono...*" – ma *c'è* anche la verità oggettiva del metodo storico). E soprattutto l'Otto usava l'ambito della filologia classica per rendere testimonianza di una teologia, di una filosofia religiosa e di una teoria generale della cultura e dell'estetica, che ad ogni passo scavalcavano le barriere della filologia intesa come scienza autonoma (ed "esatta").

Nell' "uccidere l'intensità con l'estensività", nel "distrarre l'attenzione dal senso dei testi ammucchiando materiali inanimati" (ricaviamo le due citazioni da una lettera di K. Kerényi a Th. Mann, 3. II. 1945), il Wilamowitz si poneva radicalmente all'opposto dell'Otto. In *Die Götter Griechenlands* e poi in *Dionysos* (1933), l'Otto si ricollegava alle prove germaniche della "Geistesgeschichte", ma in termini tali da porre il mito anziché

l' "idea" come tramite fra l'umano e il divino. La religiosità greca gli apparve come esperienza esistenziale dell'alterità fra uomo e dio, non risolta ma verificata nella presenza epifanica del divino. La religione scaturisce dall'esistenza degli dèi, i quali esauriscono nel loro essere la totalità e il senso dell'intera sfera dell'essere. Il mito è ciò che l'uomo percepisce del volto del dio, e il culto è l'adeguarsi dell'uomo alla differenza che lo separa dal dio. Ogni azione cultuale resta un atto di contemplazione negativa, e cioè di contemplazione dell'essere gli dèi non interamente contemplabili. Ogni mito rivela qualcosa del volto del dio, e al tempo stesso rimanda all'esperienza dell'inabilità del vedere umana; l'uomo, per il tramite del mito, impara a vedere, ma non potrà mai vedere che alcuni aspetti del volto divino, non *il* volto divino.

Quello che per un Malinowski, innanzitutto etnologo, era il valore del mito come precedente *primordiale* dell'umano-storico, per l'Otto, innanzitutto teologo, "piuttosto teologo (nel significato fondamentale della parola) che mitologo" (lettera di K. Kerényi a Th. Mann, 24. XII. 1938), diveniva il valore del mito come precedente esistenziale, come *fondazione* dell'esistere umano nell'enigmatica identità fra Dioniso e Ade, fra vita e morte: ambedue realtà *fondanti*, ambedue volti del divino. Di quei volti, il mito forniva un riflesso, e al tempo stesso la certezza del loro non essere mai interamente visibili.

4.8. Kerényi

La lezione dell'Otto e quella del grande etnologo tedesco L. Frobenius, cui va il merito di un rinnovamento dell'esperienza etnologica pari a quello dell'Otto nell'ambito della religione e della mitologia greca, agirono profondamente come catalizzatori sul pensiero di K. Kerényi. Il Kerényi, come disse egli stesso, proveniva dalla "scuola severamente storica", ma già al tempo della sua formazione aveva nutrito la convinzione "che nella storia delle religioni [nonché nella "scienza del mito"] bisognava tener conto, oltre che dell'evoluzione, anche di altri fattori che, nel corso dei tempi, possono subire una modificazione, ma tale modificazione, se avviene, non significa affatto un'evoluzione, bensì decomposizione e disintegrazione (K. Kerényi, *Die antike Religion*, trad. it., p. 9). L'aspetto più originale del suo pensiero consiste, precisamente, nel riconoscimento di un valore sempre sacrifi-

cato dalle dottrine di orientamento evoluzionistico e storicistico: quell'autonomia della *forma mitologica* in sé e per sé (pari alla *forma musicale* in sé e per sé – secondo un raffronto sul quale il Kerényi tornò più volte) che era balenata altrimenti nel pensiero del Vico così come nel pensiero di K. O. Müller, ma sempre subordinata ad altri centri focali – innanzitutto, al linguaggio –, e che ora invece assurgeva a centro e a norma dell'approccio alla mitologia. Basti pensare alla critica rivolta dal Kerényi verso l'opera del Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, che il Kerényi stesso giudicava, per altro, positivamente "un esemplare studio di carattere empirico" (K. Kerényi, in C. G. Jung e K. Kerényi, *Einführung*, trad. it., p. 19). Il Malinowski negava che il mito avesse carattere essenzialmente simbolico (cioè simboleggiasse qualcosa di diverso da se stesso), constatando che "il mito, per il suo portatore, esprime in maniera primaria e diretta proprio ciò che in esso viene raccontato: un fatto dei tempi primordiali" (K. Kerényi, *ibidem*). Ma – obietta il Kerényi – "che tale fatto, a sua volta, esprima ancora qualcosa: qualcosa di più universale, qualcosa del mondo reale, una realtà che in esso si manifesti in forma mitologica – il Malinowski non lo prende in considerazione. La sua constatazione non implica niente in merito, né pro né contro" (K. Kerényi, ivi, pp. 19-20). L'opera di mitologo del Kerényi consisterà nella ricerca dell'approccio a questo "qualcosa di più universale": alla "realtà" che si "manifesta in forma mitologica" nel "fatto dei tempi primordiali" evocato dal mito.

Se ora consideriamo quanto il Kerényi scrisse circa la primordialità, la perennità e il continuo ripetersi di ciò che compone la mitologia e che da essa è modellato, possiamo superficialmente osservare delle affinità abbastanza precise con il pensiero dell'Eliade. Dopo aver sottolineato che al Malinowski stesso l'espressione "*spiegazione*, nel senso di un *intellectual effort*" appare insoddisfacente, poiché la mitologia non "spiega" nulla, bensì semmai "spande chiarezza: chiarezza su ciò che è, avviene e deve avvenire", il Kerényi giunge alla sua conclusione: "La mitologia ' fonda '. Essa non risponde in vero alla domanda: ' perché? ', bensì a questa: ' da dove? da qual origine? '. In greco si può esprimere questa differenza con la massima precisione. La mitologia non dà mai delle *aitía*, ' cause '. Essa le dà (è ' aitiologica ') soltanto in quanto le *aitía* – come dice Aristotele (*Metaf.*, Δ, 2, 1013a) sono delle *archaí*. Per i più antichi pensatori greci *archaí* erano, per esempio, l'acqua, il fuoco, o l'*ápeiron*, l' ' illimitato '. Non mere ' cause ' dunque, piuttosto materie o condizioni

primordiali che non invecchiano, né vengono mai superate, bensì fanno sempre originare tutto da se stesse. Simili a queste sono i fatti della mitologia. Essi costituiscono il fondamento del mondo che riposa tutto su di loro. Essi sono le *archaí* alle quali ogni singola cosa, anche presa per se stessa, risale, per creare se stessa da esse, mentre esse rimangono vitali, inesauribili, insuperabili: in un primordiale tempo extratemporale, in un passato che, per mezzo di un continuo rinascere in ripetizioni, si dimostra eterno" (K. Kerényi, in C. G. Jung e K. Kerényi, *Einführung*, trad. it., pp. 20-21).

Su queste considerazioni, è palese che si potrebbe costruire una dottrina dell' "eterno ritorno", con tutte le sue implicazioni circa il "senso" e il fondamento metafisico della storia. Di fatto, però, il Kerényi ha impegnato tutta la sua opera da un lato a esaminare l'autonomia, il valore autosignificante, le leggi interne della mitologia (nel senso di materiale mitologico e del modellare subìto da tale materiale), d'altro lato a sostenere che la mitologia è nulla di meno ma anche nulla di più di un modo dell'esistere umano. Per il Kerényi non esiste una sostanza extra-umana (il *mito* della "destra tradizionale") che si appalesa entro l'uomo ed entro la storia. Il modellare materiali mitologici, dunque il "fare della mitologia", non è nulla di meno ma anche nulla di più che esercitare una tipica facoltà dell'essere umano: facoltà che il Kerényi stesso dichiara paragonabile correttamente alla facoltà musicale. Tale facoltà di "mitologizzare" appare allo studioso ungherese altamente positiva per l'uomo poiché può offrire la via per "un ampliamento della coscienza che sia raggiungibile non soltanto da parte di visionari, e che renda possibile una visione più intensa degli uomini nella loro concretezza – e inciti quindi anche un umanesimo più concreto – di quella che possono offrirci la scienza e la filosofia." (Prefazione di K. Kerényi all'ediz. ital. di Kerényi-Jung-Radin, *Il briccone divino*, Milano 1965, p. 24). Il Kerényi tuttavia ha sempre insistito, proprio per affermare la qualità benefica della mitologia, sulla distinzione fra mito genuino e mito tecnicizzato: fra mitologia *genuina*, dunque spontanea e disinteressata elaborazione di "contenuti" affioranti spontaneamente dalla psiche, e mitologia *tecnicizzata*, evocazione ed elaborazione interessate di materiali che possono servire a un determinato scopo. Nelle dottrine della "destra tradizionale" circa il mito come sostanza metafisica, il Kerényi ha indicato una tecnicizzazione della mitologia. Tali dottrine escludono una proposizione che vale come discriminazione fondamentale della mitologia genuina: "... è l'uomo che fa echeggiare

il mito – anche il mito del Divino –, e, insieme... il mito esprime sempre anche lui, l'uomo, ... il mito rappresenta il mito dell'uomo" (ivi, p. 24). Affermare, come i mitologi della "destra tradizionale", che invece è il mito – sostanza metafisica extra-umana – che echeggia nell'uomo ed esprime se stesso, la sua verità extra-umana, anziché esprimere sempre e soltanto l'uomo, significa riconoscere nella mitologia non i "pensieri segreti" dell'uomo, ma i "pensieri segreti" di un'entità o di una forza extra-umana che agirebbero entro l'uomo ed entro la storia. È una tecnicizzazione del mito, poiché è il presupposto dottrinale per un uso della mitologia sociale e politico, mirante a bloccare e a soggiogare l'uomo dinanzi a forze extra-umane incombenti (di fatto, dinanzi ai manipolatori), dunque mirante – per precisi interessi – all'esatto opposto di un "ampliamento della coscienza". Tecnicizzato, il mito non soltanto esclude ogni ampliamento di coscienza non visionario, ma permette ai suoi manipolatori di atteggiarsi efficacemente a veggenti.

5. Mito, storia e fatto miracoloso

5.1. “Scienza del mito” come scienza di ciò che non c’è. Lévi-Strauss, Dumézil

È opportuno ritornare, a questo punto, su alcune linee fondamentali delle metamorfosi del pensiero occidentale circa il mito e la mitologia che abbiamo còlto nel corso della nostra esposizione. Già negli atteggiamenti di quella che solo con molte riserve può essere definita la “scienza del mito” rinascimentale, la contrapposizione o l’integrazione dell’elemento “orientale” a quello classico lasciava intravvedere il destino della successiva “scienza del mito”: essere scienza di ciò che per definizione *non c’è* – non è mai stato; oppure fu, ma è perduto; oppure è estraneo all’essere e gode di un’ “esistenza” tra virgolette, *sui generis* –. Poi, il rapporto di quelli che abbiamo definito i due volti, “luminoso” e “oscuro”, dell’illuminismo con le vicende del pensiero sul mito, ci ha condotto a configurare in un contesto generale il bivio dinanzi al quale si trovarono gli studiosi alla fine del XVIII e al principio del XIX secolo: “spiegare” o “accettare”. Questa bipartizione, che si è ulteriormente articolata nelle varie fasi del “Kampf um Creuzers *Symbolik*”, ha conservato la sua attualità di fondo fino ai giorni nostri. E quanto più ci si allontana dall’istante di immediata attualità storica, per gli studiosi del mito, della necessità di porsi a protagonisti della contesa o della simultaneità dei due “volti” dell’illuminismo, quanto più – dunque – ci si avvicina al tempo presente, tanto più si ha modo di osservare che la “scienza del mito” tende a configurarsi nitidamente come paradossale scienza di ciò che per definizione *non c’è*.

È vero che questo corrisponde anche al venire in primo piano di una “scienza della *mitologia*” contrapposta alla “scienza del *mito*”: di una scienza appropriata al materiale mitologico, anziché all’entità che si nasconderebbe di là da quel materiale, come

sua essenza atemporale o addirittura tale da godere di un' "esistenza" tra virgolette, *sui generis*, per la quale sarebbe inadeguata la parola stessa "esistenza" (come ogni altro vocabolo del linguaggio umano). Va osservato, però, che la stessa "scienza della mitologia", la scienza appropriata al materiale mitologico, quella che si propone di studiare le occasioni e le norme del "mitologizzare", tende a configurarsi essa pure come forma in cavo della scienza di ciò che non è.

Questo fenomeno può essere parzialmente circoscritto dalla menzione di tre posizioni dottrinali contemporanee.

In primo luogo, quella di K. Kerényi sulla quale ci siamo già soffermati. In quella Introduzione all'*Einführung in das Wesen der Mythologie*, "Origine e fondazione della mitologia", che certamente rimarrà come uno dei testi capitali delle riflessioni sulla mitologia nel pensiero occidentale, il Kerényi scrive: "Noi ci dobbiamo domandare se l'immediatezza dell'esperienza e del piacere di fronte alla mitologia ci è ancora in generale possibile. – Ad ogni modo noi non possiamo più fare a meno di quell'essere immuni dalla menzogna che ci proviene dal vero spirito scientifico. Ciò che esigiamo ancora, oltre a questa libertà, – ciò che, per dirla con più esattezza, noi esigiamo di *riavere* dalla scienza, – è appunto l'immediatezza di fronte al materiale della scienza. Quella stessa scienza deve aprirci la strada verso la mitologia, che prima con le sue interpretazioni e poi con le sue spiegazioni ce l'ha ostruita" (p. 14). La scienza della mitologia deve escludere la "scienza del mito"; deve escluderla, però, in modo da farsene forma in cavo *mai colmabile*, cioè deve essere la scienza che, restituendo l'immediatezza di fronte al materiale mitologico, diviene consapevolezza precisa e circostanziata dell'impossibilità di una "scienza del mito": "Da quest'aspetto immaginifico-significativo-musicale della mitologia deriva che l'unico giusto modo di comportarsi nei suoi riguardi è quello di lasciar parlare i mitologemi per se stessi e prestar loro semplicemente ascolto" (ivi, p. 17). La critica del Kerényi si rivolge tanto verso la scienza filologica storica, che sottrae l'immediatezza di fronte al materiale mitologico, quanto verso la presunta e illecita "scienza del mito" che offre veramente e pericolosamente accesso al mito di là dalla mitologia, a un'essenza extra-umana anziché ai documenti di un'esperienza puramente e intrinsecamente umana.

In secondo luogo, e in termini abbastanza affini, il configurarsi della scienza della mitologia come forma in cavo, non colmabile mai, di una paradossale scienza di ciò che non c'è, è illustrato dalle posizioni dottrinali più rigorose dello strutturalismo, e in parti-

colare di Cl. Lévi-Strauss. Torna nettissima nel Lévi-Strauss la necessità di riconoscere alla mitologia autonomia autosignificante, e ad essa si ricollega storicamente la necessità di conoscere scientificamente la mitologia innanzitutto precisando tutto ciò che "i miti" *non sono* (dunque tutti gli errori e gli arbitrii commessi dagli approcci filologico-storici al materiale mitologico). Nel saggio *The Structural Study of Myth* (1955; ristampato in *Anthropologie structurale*, Paris, 1958) il Lévi-Strauss definisce innanzitutto per via negativa l'autonomia di ciò che egli chiama "mito": escluso che nel "mito" si possano riconoscere *essenzialmente* espressioni di sentimenti universali, spiegazioni pseudo-scientifiche o aitiologiche di fenomeni naturali, forme di riflesso di istituti sociali, il Lévi-Strauss finisce per riconoscere al "mito" una sfera di esistenza e di significanza autonoma, esclusiva, entro la quale agiscono norme di variazione, associazione, metamorfosi, esse pure autonome, peculiari della mitologia, e traducibili – per lo studioso di oggi – nel linguaggio delle operazioni algebriche. Identificate le strutture logiche che stanno alla base di quelle norme, lo studioso può, oggi, "partecipare" al "mito", nella misura in cui il "mito" è realtà in tensione dialettica fra "langue" e "parole", tra perennità e accezione conchiusa, tra tempo come modello di linee molteplici irradianti da un centro e reversibili e tempo come modello di linea unica irreversibile. Anche in questo caso, la scienza della mitologia è forma in cavo, non colmabile, della "scienza del mito". "Scienza della mitologia" è quella che studia le strutture logiche interne alla sfera autonoma, autosignificante, della mitologia; "scienza del mito" è la "scienza", impossibile, dell'essenza della "langue". Il Lévi-Strauss, tuttavia, non compie la distinzione del Kerényi fra mito e mitologia. Per lui quella che abbiamo definito "scienza della *mitologia*" è di fatto "scienza del *mito*". L'accessibilità delle norme intrinseche alla sfera in cui sono in tensione "langue" e "parole", la loro traducibilità in termini di operazioni algebriche, insomma la loro oggettiva qualità logica, fanno sì che il "lasciar parlare i mitologemi per se stessi" possa essere favorito da una scienza che porta direttamente nel centro delle norme dell'esistenza del "mito", anziché solo – come per il Kerényi – "all'orlo del calice" entro il quale sta, estranea alla logica, "la pura acqua della sorgente". Quella "pura acqua della sorgente" è, per il Lévi-Strauss, suscettibile di un'analisi chimica in termini di logica – sia pure di una logica particolare, appropriata e specifica –. Più ancora che nel pensiero del Kerényi, dunque, in quello del Lévi-Strauss la scienza si avvicina all'essenza del mito, o almeno postula un'essenza

del mito (nell'ambito della "langue"), e tende all'ontologia: certo, solo ad un'ontologia in negativo, delimitante l'orlo esterno della "parole". Scienza, quindi, che è forma in cavo, non colmabile, della paradossale scienza di ciò che scientificamente non è conoscibile.

Gli studiosi di storia delle cosiddette "scienze umane" hanno più volte indicato fra i precedenti dello strutturalismo del Lévi-Strauss la metodologia e le specifiche ricerche di G. Dumézil. La posizione del Dumézil è appunto la terza che intendiamo porre in evidenza per circoscrivere il fenomeno secondo il quale la "scienza della mitologia" tende a configurarsi in scienza di ciò che non c'è o nella forma in cavo di essa. Terza posizione, diversa dalle altre due; profondamente diversa da quella stessa del Lévi-Strauss, di cui è un "precedente" solo in senso molto particolare. È indubbio, cioè, che il pensiero del Dumézil – il quale suscitò forti ostilità fra gli storici delle culture indo-europee, ma anche esercitò notevole fascino sugli studiosi di "scienze umane" meno fiduciosi nell'esattezza e nel progresso lineare delle conoscenze ottenute con il metodo storico tradizionale – abbia svolto un'influenza stimolante sul pensiero del più giovane Lévi-Strauss. Va precisato tuttavia molto nettamente che il Dumézil e il Lévi-Strauss divergono in modo radicale quanto ai presupposti, agli obiettivi, al metodo stesso delle loro ricerche. Nell'Introduzione a *Mythe et épopée III* (1973), il Dumézil ha scritto a questo proposito parole assai chiare: "Da qualche anno la parola ' struttura ' è divenuta ambigua. Pur conservando il suo valore preciso, antico – quando si tratta, per esempio, della struttura di una dimostrazione, di un romanzo, di uno Stato –, essa ha acquistato un'accezione tecnica molto più ambiziosa entro un sistema filosofico oggi assai in voga, al quale anzi ha conferito il suo nome. [...] ... io non sono strutturalista, non ho occasione né di esserlo né di non esserlo [*je ne suis pas, je n'ai pas à être, ou à n'être pas, structuraliste*]. Il mio sforzo non è quello di un filosofo, ma intende essere quello di uno storico: di uno storico della storia più antica e della frangia di ultra-storia che si può ragionevolmente cercare di raggiungere. Esso dunque si limita ad osservare i dati primari in ambiti che sappiamo essere geneticamente apparentati, e poi, mediante la comparazione di alcuni di tali dati primari, di risalire ai dati secondari che sono i loro comuni prototipi. E ciò, senza idee preconcette alla partenza, e senza speranza, all'arrivo, di risultati universalmente validi" (p. 14). Queste parole trovano, inoltre, conferma negli scritti del Lévi-Strauss, e specialmente, per quanto riguarda il mito, nel già

citato saggio *The Structural Study of Myth*. Come abbiamo detto, il Lévi-Strauss esclude che sia lecito riconoscere nei miti delle forme di riflesso di istituti sociali. È precisamente questo, invece, ciò che vi riconosce il Dumézil. Operando in modo particolare nell'ambito delle culture indo-europee, il Dumézil ha messo a punto una tecnica di comparazione di elementi "omologhi" delle tradizioni mitologiche: "omologhi", cioè tali che in ciascun contesto specifico le loro interrelazioni corrispondono al riflesso delle interrelazioni di elementi identici o affini di istituti sociali "della storia più antica". Circoscrivendo il proprio ambito di ricerca entro i confini delle culture indo-europee, dunque di culture di cui è stata riconosciuta oggettivamente l'affinità genetica con gli strumenti della linguistica comparata, dell'archeologia, della storia economica, religiosa, ecc., il Dumézil si è accinto a lavorare su materiali mitologici le cui analogie – talune palesi, altre, la maggioranza, da scoprire – trovano corrispondenza in oggettive affinità, documentabili anche senza ricorrere alla scienza della mitologia. Per il Dumézil, dunque, non si tratta di indagare un presunto denominatore comune universale dei miti (l'obiettivo delle ricerche strutturalistiche), bensì "soltanto" di accertare come i materiali mitologici di culture affini documentino l'originaria preistoria comune di tali culture, rispecchiandone gli istituti sociali e religiosi, le "strutture" (nel significato *non strutturalistico* della parola) non universali ma peculiari, specifiche, particolari insomma.

Alle obiezioni di coloro che accusano di astoricità le loro ricerche, gli strutturalisti spesso rispondono ricordando che i presupposti dello strutturalismo – nel caso del nostro argomento specifico, la peculiare logica interna dei miti – possono benissimo essere utilizzati per indagare la storia, dal momento che lo "spirito umano" cui essi si riferiscono ("i miti significano lo spirito", Cl. Lévi-Strauss) è operante nella storia, e dunque la conoscenza di esso è conoscenza di un elemento, perenne e universale, della storia. Il Dumézil, tuttavia, rivendica alle proprie ricerche un maggiore rigore storico, proprio perché esse non si propongono di far luce su un elemento perenne e universale della storia, bensì su elementi particolari, delimitati nel tempo e nello spazio. Nella già citata Introduzione a *Mythe et épopée III*, il Dumézil osserva, non senza ironia, che oggi "le scienze umane, inebbriate dal progresso prodigioso delle matematiche e delle scienze della materia, si abbandonano al sogno di sondare, di raggiungere, in una generazione, il fondo dei loro problemi. L'essenza, se non l'origine, del linguaggio si svela in una frenetica resurrezione della

grammatica generale. A partire da alcune raccolte esotiche, abbondantissime ma uniformi e prive di spessore temporale, il pensiero mitico rivela i suoi segreti, assai semplici, di fabbricazione, di proliferazione, di trasformazione, di degradazione, che basta solo più verificare, per amore o per forza, in tutto l'universo" (p. 15). Se, nell'ambito dello strutturalismo del Lévi-Strauss, la scienza della mitologia finisce per essere scienza del circoscrivere l'essenza del mito in quanto "langue", dunque ciò che è a priori inaccessibile alla scienza, nel pensiero del Dumézil la scienza della mitologia si colloca come pura indagine storica, tale da escludere ogni riferimento alla "essenza" del mito. L'opera del Dumézil rappresenta, insomma, una moderna accezione di quello "spiegare" che era tratto caratteristico di K. O. Müller; ma uno "spiegare" che si separa dallo storicismo (non a caso il Dumézil ha additato nell'opera del Bachofen una fonte tutt'altro che esausta o inattuale di vivo rapporto storico con l'antico). Nel pensiero del Dumézil si può ravvisare una sorta di eredità "laicizzata" del rapporto bachofeniano con l'antico: per il Dumézil il mito è testimonianza autentica del volto della storia – come per il Bachofen –, ma di un *volto della storia* non trascendente, non metafisico. Per il Dumézil – ed egli non si è mai pronunciato in questo senso, se non con estrema cautela – la presunta "essenza" del mito, sia essa "essenza" dello spirito o volto trascendente della storia, esula dall'ambito della scienza al punto da non poter essere neppure *circoscritta* – tanto meno, *penetrata* – dalla conoscenza scientifica.

5.2. "Scienza del mito" e psicoanalisi. Jung e Lévi-Strauss

Insistere, come abbiamo fatto, sulla sorte della "scienza della mitologia" come forma in cavo, non colmabile mai, di una paradossale *scienza di ciò che non c'è*, induce a soffermarsi pur brevemente sull'apporto della psicoanalisi alle ricerche sul materiale mitologico. Nell'ambito delle diverse dottrine psicoanalitiche, infatti, la formula apparentemente paradossale per cui il mito è precisamente *ciò che non è* trova una collocazione specifica, posto che si parta dall'omologia fra essere e coscienza, non essere (esistente *sui generis*) e inconscio. Simile omologia non vale tanto nel pensiero di S. Freud, quanto in quello di C. G. Jung, che, non a caso dunque, è anche il più direttamente interessato alla "scienza del mito". Nella dottrina freudiana l'inconscio è pur

sempre omologabile a un "luogo", determinato da "contenuti": dunque, tutt'altro che omologabile a un non essere, sia pure *sui generis*. Quando Th. Mann, nel saggio *Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte* (1929; trad. it. *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno*, in *Scritti minori*, Milano 1958, p. 490), definiva la psicoanalisi "la forma dell'irrazionalismo moderno che si oppone inequivocabilmente a ogni abuso reazionario", pensava indubbiamente all'inconscio freudiano, "luogo" di contenuti sia universali sia individuali, e perciò – dal punto di vista del romanziere "praeceptor Germaniae" – sintesi misteriosa e reale di quell'aspetto della personalità umana che l'umanesimo doveva non negare, ma neppure eleggere a centro sacrale dell'esistenza. Nella dottrina freudiana dell'inconscio, Th. Mann, prima ancora di accingersi alla "umanizzazione" e "chiarificazione" ironica del mito con la tetralogia *Joseph und seine Brüder*, riconosceva un'operazione scientifica opposta "inequivocabilmente a ogni abuso reazionario", agli abusi reazionari della "destra tradizionale", per il fatto stesso di gettar luce, ma luce rispettosa, non distruttiva, su quanto doveva essere custodito come "pensiero segreto" dell'umanità, anziché esaltato come presupposto della mistica "del suolo e del sangue".

Con C. G. Jung, tuttavia, e in particolare (anche per quanto riguarda il mito) con la sua distinzione fra subconscio personale e inconscio collettivo, la presunta fondamentale opposizione della psicoanalisi "ad ogni abuso reazionario" poteva apparire più precaria. Relegando nel subconscio personale gli "avvenimenti psichici" suscettibili di essere o divenire coscienti, e non tali solo per le vicende personali di ciascun soggetto, lo Jung identificava nell'inconscio collettivo il *non essere*, vuoto, cavo, e tuttavia paradossalmente costituito nella sua cava non esistenza da potenzialità latenti di immagini archetipiche: cioè costituito – nel suo esistere *sui generis*, correttamente descrivibile come non esistenza – dalle potenzialità dell'affiorare nella coscienza di epifanie del non essere, in forme di immagini mitologiche tipiche; *archetipiche*: poiché primordiali nella misura in cui il non essere della loro latenza è primordialità originaria, norma primordiale dell'organizzarsi dell'essere. Da un lato, questo atteggiamento dottrinale pare congiungersi alle posizioni della "destra tradizionale", che giungono, sì, fino a dichiarare non esistente il mito, ma al tempo stesso traducono la sua non esistenza in esistenza *sui generis* di sostanza metafisica, sacrale. D'altro lato, è palese l'affinità tra questo atteggiamento e quello del Lévi-Strauss: "strutture psichiche universali e identiche" (C. G. Jung, *Symbole der Wand-*

lung, 1952[4], trad. it., *La libido: simboli e trasformazioni*, Torino 1965, p. 160), gli archetipi junghiani si collegano direttamente – come modelli di *ciò che è* generati da *ciò che non è* – alle epifanie obbligate delle norme di logica interna dei miti, studiate dal Lévi-Strauss. L'associazione dei nomi di C. G. Jung e di K. Kerényi in alcune opere – che il Kerényi, d'altronde, disse "centauriche", per sottolinearne la non-omogeneità – non deve ingannare: il Lévi-Strauss è molto più junghiano di quanto sia mai stato, anche solo in un istante del suo itinerario intellettuale, il Kerényi. È verissimo che lo stesso Lévi-Strauss si allontana dallo Jung quando osserva criticamente che l'inconscio junghiano finisce per essere un sistema di simboli, anziché un puro "spazio inesistente" di relazioni logiche. Ma se il Lévi-Strauss intende liberare da ogni ultimo fantasma di contenuto l'inconscio junghiano, il Kerényi si astiene significativamente dal prendere posizione circa le strutture dell'inconscio in quanto tale, e si limita a collegare in termini provvisori, empirici, i risultati della psicoanalisi junghiana con le proprie riflessioni sull'essere sempre il mito "il mito dell'uomo". Torniamo sempre al medesimo punto: mentre per il Kerényi ciò che conta, ciò che è "umano" e "bello" godere, è la *mitologia*, per lo Jung e per il Lévi-Strauss ciò che si deve circoscrivere gnoscologicamente è il *mito*. Il Kerényi indica nel mito ciò che non c'è, per esortare a godere della mitologia. Lo Jung e il Lévi-Strauss indicano nel mito ciò che non c'è, per esortare a circoscriverlo gnoseologicamente ed a riconoscere in esso l'essenza-inesistenza della natura umana.

5.3. Mitologia, religione, demitologizzazione

Nella misura in cui tende a divenire forma in cavo, non colmabile, di una paradossale scienza di ciò che non c'è, la cosiddetta scienza della mitologia torna a riproporre implicitamente, con la sua sola presenza, il problema da cui abbiamo preso le mosse all'inizio di questa esposizione. Le parole "mito" e "mitologia" sono di origine greca, ma vengono usate per designare qualcosa di non necessariamente greco. Si parla di mitologia classica e di mitologia maya, di mito di Prometeo e di mito di Napoleone, di mito del superuomo, di mito della società giusta, ecc. Alcune di queste accezioni si riferiscono direttamente alla Grecia antica, altre non paiono riferirvisi se non di lontano, di riflesso, nella misura in cui le parole "mito" e "mitologia" – in

qualunque contesto si trovino – ci fanno innanzitutto pensare al mito e alla mitologia della Grecia (anzi, alla mitologia "greco-romana", e forse più ad Ercole che ad Eracle, più a Giove che a Zeus). Le parole *mythos* e *mythologia* erano certamente in rapporto con elementi o caratteristiche della antica cultura greca, di essa peculiari. Uniche e irripetibili? La legittimità del passaggio da *mythos* e da *mythologia* a "mito" e a "mitologia" è fondata sia sulla possibilità di esistenza di un qualche nostro rapporto gnoseologico con quegli aspetti di tale cultura, sia sulla possibilità di esistenza di analogie o parentele, sufficientemente prossime al centro, fra quegli aspetti della cultura greca e altri aspetti di altre culture. Ma in realtà le due occasioni di possibilità si riducono a una sola. Il passaggio dalle parole greche alle parole delle lingue moderne è legittimo solo se esistono analogie o parentele, sufficientemente prossime al centro, fra i corrispondenti aspetti della cultura greca ed altri della nostra cultura: altrimenti si tratta unicamente della trascrizione in diversi sistemi linguistici di vocaboli divenuti enigmatici poiché privi di qualsiasi termine di riferimento nell'ambito delle esperienze moderne. Quanto alle analogie fra gli aspetti della cultura greca corrispondenti a *mythos* e a *mythologia*, e aspetti di culture non greche, ma esse pure estranee alla nostra: 1) o l'analogia prossima al centro è vera anche in tali relazioni, e allora il mito e la mitologia sono costanti di un vastissimo ambito culturale; 2) oppure l'uso esteso delle parole "mito" e "mitologia" non è altro che la regola di un ampio gioco inteso ad adunare enigmi a priori non resolubili, livellandone i nomi: allora, "mito" e "mitologia" sono un modo di dire "enigma" o "tipo di enigma", senza che le caratteristiche tipologiche di questa categoria di enigmi abbiano significato per altri che non sia il raccoglitore di enigmi, quello che secondo tale ipotesi è il mitologo moderno.

La verifica dell'attendibilità dell'una o dell'altra ipotesi, dell'una o dell'altra possibilità, è di per sé tale da condurre a risultati dalle implicazioni particolarmente gravi. Di mito e di mitologia si occupano tanto le discipline interessate alla storia o alla morfologia o alla fenomenologia delle culture, quanto le tecniche interessate alla persuasione dei membri delle società moderne e alla strumentalizzazione delle reazioni dei loro meccanismi psicologici. Verificare che quanto si intende per mito e per mitologia sia una costante di un ampio ambito di culture antiche e moderne, significa acquisire la conoscenza di un elemento oggettivamente costante e comune, determinante nell'intendimento e nel comportamento di una considerevole massa di umanità. Ma

verificare che ciò di cui si occupano i mitologi non è altro che una collezione di enigmi non resolubili, significa illustrare la natura soggettiva e la qualità di mistificazione involontaria o deliberata di tutte le attività, speculative o non, di coloro che, riferendosi ai miti, agiscono con l'illusione o il calcolo di fondare il proprio operare su una realtà oggettivamente collettiva.

Nel momento stesso in cui ci accingiamo a verificare quali rapporti vi siano fra ciò che designano le nostre parole "mito" e "mitologia" e ciò che designavano le parole greche corrispondenti, dobbiamo riconoscere di possedere già una qualche nozione di tali rapporti. Lo abbiamo espresso precisando, appunto, che le parole "mito" e "mitologia", in qualunque contesto compaiano, ci richiamano alla mente la cultura classica. Aggiungiamo: non solo la mitologia greca ci appare di solito come il prototipo di ogni mitologia, come *la* mitologia per eccellenza, ma se pensiamo alla religione greca (o alla vaga realtà della religione "greco-romana") pensiamo innanzitutto alla mitologia greca. Zeus, Afrodite, Eracle, Asclepio (o magari Giove, Venere, Ercole, Esculapio), sono per noi più "personaggi mitologici" che divinità o esseri divini. O meglio: non ci poniamo neppure, consapevolmente, il problema della differenza fra "personaggio mitologico" e divinità: ci riesce accettabile, anzi ovvio, il fatto che gli dèi della Grecia fossero "personaggi mitologici". Una riflessione che tenga conto di questa equivalenza, che la dia per scontata, induce a considerare la mitologia greca come un aspetto o una manifestazione fondamentale della religione greca – e, in virtù del carattere esemplare, prototipico, della mitologia greca, induce a considerare ogni mitologia, la mitologia in generale, come un aspetto di determinate esperienze, dottrine, pratiche, *religiose*.

Questa riflessione, inoltre, sembra trovare conferma in ciò che veniamo a sapere delle culture dei cosiddetti "primitivi". Viene infatti spontaneo, sulla base del materiale etnografico, considerare documenti di mitologia la maggior parte delle testimonianze circa le religioni dei "primitivi", e *personaggi mitologici* più che *divinità* – o personaggi mitologici *in quanto* divinità "primitive" – le figure extra-umane che vi compaiono. Si finisce così per riconoscere nel mito e nella mitologia un aspetto caratteristico di religioni più o meno "primitive", in qualche misura "inferiori", e coerentemente si giunge ad accusare le religioni non "primitive", "superiori", di conservare tratti mitologici. Estremamente remote dall'abito intellettuale e dai sentimenti consapevoli di chi così riflette, le componenti o le caratteristiche mitologiche di una religione appaiono tratti o sopravvivenze di

pensiero o di esperienze "primitivi". Anche quando la "inferiorità" di quel pensiero o di quelle esperienze è intesa esclusivamente in termini di antichità storica e non di valore assoluto, si tende a riconoscere nelle caratteristiche mitologiche di una religione sopravvissuta fino ad oggi un elemento inattuale. Questa critica è specialmente maturata in alcuni ambiti del cristianesimo, sfociando (dopo una lunga vicenda di tentativi di ermeneutica biblica demitologizzante) nel programma di "Entmythologisierung", "demitologizzazione", del Vangelo, pubblicato da R. Bultmann nella prima metà del XX secolo.

Anche a questo proposito, balza in evidenza il problema della realtà collettiva e perenne, oppure limitata a ristretti gruppi e a ristrette epoche, del mito e della mitologia. Se infatti mito e mitologia sono realtà collettive e perenni, una religione moderna che possegga caratteristiche mitologiche non presenterà perciò una pecca *dal punto di vista della sua qualità collettiva e perennemente attuale* – si tratterà, piuttosto, rispettivamente per i devoti e per i non devoti, di stabilire se quelle caratteristiche collettive e perennemente attuali presentino o non aspetti *altrimenti* negativi: se sia o non opportuno promuovere una demitologizzazione della propria religione (per i devoti) o criticare questo elemento di una religione (per i non devoti). Ma se mito e mitologia sono realtà peculiari soltanto di un determinato gruppo umano o di una determinata epoca, l'obiezione anti-mitologica diverrà inevitabile da parte dei devoti di una religione che si dica universale (a meno che i devoti non riconoscano negli aspetti mitologici della loro religione qualcosa di reso perennemente e universalmente valido da un intervento del sacro nel mito, sul mito, tale da trasfigurare il mito in epifania autentica ed esclusiva del divino), e da parte dei non devoti che in base al loro sistema di pensiero giudichino negativa, pericolosa, da combattere, ogni componente inattuale e, per sua natura, non collettiva di tradizioni e di esperienze umane.

Anche gli atteggiamenti dei teologi cristiani contemporanei preoccupati dal problema della demitologizzazione della loro religione, contribuiscono a circoscrivere ulteriormente la "scienza del *mito*" come scienza di ciò che non c'è, e la "scienza della *mitologia*" come forma in cavo, mai colmabile, di quella. Già P. Ricoeur, distinguendo fra una necessaria *demitologizzazione* e un'impossibile *demitizzazione* della religione cristiana, ha collegato direttamente il dibattito teologico a quello in atto nell'ambito delle scienze umane circa la differenza tra mito e mitologia. Ma, appunto, quanto più i demitologizzatori del cristianesimo di-

chiarano non demitizzabile la loro religione, tanto più essi tendono a riconoscere nel mito una costante perenne, non scientificamente accessibile nella sua essenza, dell'esistenza umana, e si avvicinano all'una o all'altra delle posizioni dei mitologi moderni esaminate in questo capitolo. Non mancano, d'altronde, ravvicinamenti alla dialettica della demitologizzazione del cristianesimo, da parte dei mitologi laici: si pensi anche soltanto al saggio di K. Kerényi "Il mito dell'*areté*" (in *Archivio di Filosofia*, 1965) che, dopo aver evocato la morte sulla croce di Ermia, sacrificato per "amore della *areté*", conclude: "Il mito però – il mito genuino richiedente il culto e attraverso di esso discendente tra gli uomini – questo unicamente era conforme alla realtà dell'*areté*, dopo che fu testimoniata da una morte, come la morte di Ermia. Una morte sulla croce evocò il mito della *areté* – una ' mitizzazione ', si dirà, se non si sa che cosa è il mito genuino. Ma anche se è solo mitizzazione, anche in questo caso dovrebbe offrirsi al pensare. Sarebbe possibile demitizzare un'altra morte sulla croce, e mantenerla tuttavia per una religione?" (pp. 33-34). Quello che è testimoniato dalla morte di Ermia (e dal relativo *Inno ad Areté* di Aristotele), è dunque per il Kerényi un mito *genuino* – il mito della *areté* – e non una "mitizzazione", cioè una deliberata, tecnicizzata, evocazione di un mito. Mito genuino e mitologia genuina, collettivi e perenni, non possono essere legittimamente sottratti a una religione dai suoi devoti; ciò che i devoti possono proporsi di sottrarre alla loro religione è il mito tecnicizzato, la mitologia tecnicizzata. Nel saggio citato, il Kerényi intende per "mito" ciò che la "mitologia" plasma e al tempo stesso ciò che la mitologia è: "Mitologia in quanto arte e mitologia in quanto materiale [dunque, in quanto ' miti '] sono fuse in un unico e identico fenomeno, nello stesso modo in cui lo sono l'arte del compositore e il *suo* materiale, il mondo sonoro" (K. Kerényi, in C. G. Jung e K. Kerényi, *Einführung*, trad. it., p. 15). La posizione del Kerényi, nell'istante in cui egli si volge al problema della "demitizzazione" del cristianesimo, è dunque diversa da quella del Ricoeur. Per il Kerényi, si tratta di liberare il cristianesimo dal mito e dalla mitologia "tecnicizzati", non "genuini"; per il Ricoeur, si tratta non solo di distinguere, ma di scindere con giudizio di valore, il mito dalla mitologia, e di liberare il cristianesimo della sua mitologia inattuale, contingente, non del suo mito perenne, trascendente.

Data la nostra impossibilità di cogliere *in flagranti* l'esperienza umana, greca, cui si ricollegano direttamente le parole *mythos* e *mythología*, la problematica della demitologizzazione del cri-

stianesimo è preziosa, dal punto di vista della nostra esposizione, poiché offre l'esempio di un'applicazione della "scienza della mitologia" a una religione sopravvissuta fino a oggi. Nel suo ambito ci è possibile concludere il nostro discorso, osservando in atto gli strumenti gnoseologici forniti alla "scienza della mitologia" dalle dottrine cui abbiamo già accennato (e inoltre dallo studio del mito e della favola condotto da ricercatori marxisti). Uno dei punti fondamentali della dialettica della demitologizzazione del cristianesimo è il *miracolo*, il "fatto miracoloso", il punto in cui è più assillante e al tempo stesso più arduo operare distinzioni fra "mito" e "mitologia" (secondo il Ricoeur), fra mito e mitologia "genuini" e mito e mitologia "tecnicizzati" (secondo il Kerényi). Per affrontare questo punto potremo ricorrere dapprima agli strumenti sia della psicologia del profondo junghiana, sia della dottrina di studiosi marxisti come V. Ja. Propp circa il rapporto dei materiali mitologici con gli istituti sociali e le "reversioni" dei miti. Dall'uso di tali strumenti, fatti interagire tra loro, giungeremo ad un modello gnoseologico di "fatto miracoloso" che, mentre si collega direttamente a una religione ancora in vita, vale anche come modello del "mito del mito", dunque come giustificazione, in termini di fenomenologia della conoscenza, della "scienza del mito" come scienza di ciò che non c'è.

5.4. Modelli interagenti: Jung, V. Ja. Propp. Le connessioni archetipiche

Esaminando materiale mitologico vero e proprio, o folklorico (specialmente materiali di letteratura orale popolare), indipendentemente dalla distinzione tra mito e favola, ci si accorge della presenza costante di immagini affini, di *tópoi*, di "luoghi comuni": motivi che si ripetono nelle differenti forme in cui noi veniamo a conoscenza di ciascuna vicenda, mantenendosi essi a volte inalterati formalmente, a volte subendo modifiche relative alla natura apparente dei personaggi ed al procedere dell'azione.

L'interpretazione dell'azione, fornita di volta in volta da ciascun narratore, rivela delle alterazioni spesso determinanti: e tuttavia sembra difficile rintracciare un nesso preciso fra queste alterazioni e quelle relative alla struttura formale della vicenda. Quando ci si trova di fronte a due racconti in cui vengono trattati motivi comuni, può darsi il caso che in ciascuno di essi al

medesimo motivo venga attribuito un differente significato. Ugualmente può darsi il caso che il motivo comune abbia subito anche delle trasformazioni formali, e che di conseguenza al variare del significato corrisponda un mutamento dell'azione, così che i due racconti non presentino analogie di natura formale o contenutistica.

Le ricerche condotte in questo campo dagli etnologi e dai folkloristi dell'università di Leningrado, e innanzitutto dal Propp, procedendo parzialmente dai presupposti della cosiddetta teoria antropologica, hanno dichiarato il rapporto costante fra i motivi in questione e gli istituti sociali, il "regime sociale", sotto il quale i motivi sono stati "creati". Constatando l'impossibilità di giustificare ogni motivo con un istituto corrispondente, lo stesso Propp prende in considerazione il fenomeno della trasformazione e della trasmissione dei motivi, giungendo a focalizzare la libertà della creazione di ciascun narratore al momento in cui, nell'alternarsi delle culture, ogni motivo non risulta più connesso con istituti sociali ancora in vita. Questo stesso motivo, con la scomparsa degli istituti sociali connessi alle sue origini, perde rispondenza con le condizioni di vita e risulta sempre meno comprensibile. Esso subisce alterazioni chiarificatrici, spesso opposte al significato originario, fino a che nell'opera di un artista non viene rielaborato e gli è quindi attribuito un significato del tutto estraneo a quello iniziale, ma chiaro agli occhi degli uomini del gruppo e del momento.

La premessa fondamentale di questa teoria si identifica con la premessa generale di Marx per lo studio dei fenomeni storici: il metodo di produzione della vita materiale condiziona il processo sociale, politico e spirituale della vita in genere, donde consegue che col mutare della base economica si verifica un rivolgimento più o meno rapido in tutta la sua colossale sovrastruttura. La meccanica del sistema, caratterizzata da successive alterazioni strutturali o contenutistiche, è stata precisata nelle sue molteplici varianti dal Propp, giunto così a rintracciare i motivi "originari" e gli istituti corrispondenti, illuminando in questo senso tutto il relativo processo genetico. E inoltre, distaccandosi dalla visione del metodo comparativo inteso quasi come fine a se stesso, il Propp insiste nel mettere in luce la universalità di particolari motivi, "riducibili – come nota il Cocchiara nella prefazione alla traduzione italiana delle *Radici storiche dei racconti di fate* – a fatti che non sono una somma di elementi risolvibili nelle fonti, ma il risultato di un processo spirituale".

La universalità notata come prerogativa di alcuni motivi da

uno scienziato marxista – seppure accusato di formalismo – come il Propp, trova un punto di congiunzione con gli esiti della psicologia del profondo junghiana (e dell'istante "junghiano" delle ricerche del Kerényi). Come automanifestazione dell'inconscio, compaiono gli archetipi: procedendo da acquisizioni sperimentali, C. G. Jung giunge a definire la loro universalità in rapporto con l'esistenza di un inconscio collettivo, i cui processi vengono così circoscritti. E lo Jung nota, precisamente, che con estrema frequenza i prodotti archetipici non si presentano come miti formati, ma piuttosto come elementi mitici: i "motivi" cui abbiamo accennato. Facendo ora interagire il "modello" del Propp con quello dello Jung, si giunge alla conclusione che soltanto le *connessioni* fra due elementi possono ritenersi archetipiche. Se, a proposito della connessione fra tali elementi, si può parlare di una forma della "partecipazione" del Lévi-Bruhl, non si deve pensare che le "essenze comuni" in funzione delle quali vengono "sentiti" i singoli individui, corrispondano alle nostre rappresentazioni di figure archetipiche. La forma di maggior approssimazione all'immagine di "essenza comune" è rappresentata dalla natura stessa, dall' "essere" di due concetti fra cui sussista una *connessione archetipica*. Ci troviamo ora a partire da considerazioni proprie di una sistematica deterministica, in cui è ammesso il principio di causalità. La prima critica – circa la qualità archetipica delle connessioni, non delle figure – è infatti una precisazione riguardante il meccanismo del fenomeno: l'essenza del fenomeno stesso non è messa in dubbio.

La connessione archetipica può verificarsi fra un'immagine astratta ed una concreta, ma può anche aver luogo fra due immagini astratte o due immagini concrete: non si può parlare di fenomeni differenti, così come, nel primo caso, non si può parlare di un'immagine e del suo significato se si intende per "immagine" soltanto un concetto esemplificato materialmente e per "significato" un concetto astratto. La relazione è reciproca. La considerazione contemporanea di tutte le connessioni archetipiche in cui una data immagine può risultare collegata ad altre, non conduce, di conseguenza, ad una conoscenza *complessiva* dei vari aspetti dell'immagine in questione. La figura che si può determinare usufruendo di questi dati è solamente una creazione fittizia, puramente formale ed estranea al *senso* o al *non senso* delle connessioni. Solo prendendo in esame di volta in volta ciascuna connessione fra due immagini, ed evitando di trarre conclusioni sulla natura di una determinata immagine dal confronto delle varie connessioni in cui tale immagine figura, è possibile cogliere il

valore delle connessioni archetipiche, il quale si attua in un sistema simbolico binario reciproco. Se esso è "primordiale", nel senso storico di "primario", "preistorico", il mutamento determinato in esso dal mutare delle forme di vita materiale provoca la scomparsa della reciprocità del simbolismo binario ed il precisarsi nel meccanismo del sistema di un "senso", di una direzione, cui corrisponde il margine esistente nelle culture relativamente "moderne" (estranee alla genuinità dell'originario processo mitologico di connessioni archetipiche) fra il grado di conoscenza così raggiunto e i termini dell'intellegibile. La forma di espressione cosciente di determinati fenomeni inconsci è rappresentata da una serie di immagini legate fra di loro in base ad affinità elettive estranee ai rapporti logici (Jung; le immagini, o almeno il loro appalesarsi, sono invece legati da precisi rapporti di una loro logica interna, secondo il Lévi-Strauss). Tutte queste connessioni di immagini risiedono in potenza nella psiche di ciascun individuo. La realizzazione di ciascuna connessione è condizionata dalle caratteristiche dell'ambito ritmologico di ciascun biotipo – parzialmente configurate nelle condizioni sociali derivanti dai rapporti di produzione in cui è inserito il biotipo stesso. Nella psiche di ogni individuo umano esisterebbe dunque la possibilità latente di effettuare *tutte* le connessioni in questione. Tale possibilità è in rapporto con l'assenza o la presenza di determinate caratteristiche nell'ambito ritmologico di ciascun biotipo. Le determinanti psico-fisiologiche di un mitologema devono quindi essere ravvisate nella "commozione" (nel senso indicato dal Frobenius) e nelle caratteristiche dell'ambito ritmologico del biotipo interessato. Per "commozione" si intende così un fatto emotivo tale da porre in effetto una potenzialità psichica in rapporto alla determinante fisiologica. L'azione resa effettiva può essere descritta dal punto di vista meccanico come una connessione fra due concetti entro il fenomeno del pensiero. Tale connessione va interpretata come un tipo di conoscenza nei confronti dei due concetti in questione.

5.5. Mito, magia, fatto miracoloso

La religione cristiana dichiara la verità oggettiva dell'accadere di miracoli, "fatti miracolosi", determinato da interventi divini. Del pari, accade che presso popolazioni "primitive" o nell'ambito di altre religioni o dottrine filosofico-religiose sopravvissute

fino ad oggi (per esempio, nell'ambito delle *siddhi*, "poteri miracolosi", dello Yoga) si verifichino sotto i nostri occhi avvenimenti di carattere eccezionale, in quanto in aperto contrasto con la maggioranza statistica di fenomeni procedenti da presupposti analoghi. Così come può darsi il caso che di questi avvenimenti eccezionali, di questi "fatti miracolosi", ci giunga solamente una testimonianza variamente attendibile, più o meno diretta o rigorosa. Questa prima distinzione varrebbe tradizionalmente a separare in due categorie tutti questi dati, secondo un criterio di attendibilità, fin dal primo momento in cui si voglia considerare con il loro aiuto la natura dei "fatti miracolosi". Se però si affronta il problema del "fatto miracoloso" in relazione con il suo contesto mitologico, è preferibile rimandare questa determinazione di attendibilità ad un istante successivo alla considerazione specifica di tali avvenimenti nel quadro del meccanismo delle connessioni archetipiche. Lo stesso concetto di attendibilità, infatti, dev'essere prima sottoposto ad una revisione implicita nella problematica delle connessioni archetipiche in rapporto con la genesi dei materiali mitologici. Se l'azione resa effettiva nella connessione archetipica di due concetti va interpretata come un tipo di conoscenza, ed anzi come *il* tipo di conoscenza peculiare del pensiero mitico, i "fatti miracolosi" possono implicare un eccesso di soggettività nel fenomeno gnoseologico, tale da giustificare l'eccezionalità dell'avvenimento conosciuto. La differenza esistente fra questi particolari avvenimenti e quelli "normali" consisterebbe nella condizione particolarmente soggettiva in cui si verifica la loro conoscenza da parte degli individui che riconoscono la loro eccezionalità. Dal momento che il "normale" fenomeno di conoscenza nel quadro delle connessioni archetipiche rappresenta un limite di oggettività (la base di oggettività del pensiero mitico), tale soggettività parrà eccezionale.

La problematica delle connessioni archetipiche si è per lo più riferita direttamente ai fenomeni della conoscenza presso i popoli "primitivi" (o nell'ambito della psicopatologia), facendone oggetto di ricerca sperimentale. Bisogna tuttavia riconoscere che numerosi fenomeni, presi in considerazione sotto questo aspetto, non sono una prerogativa esclusiva del comportamento psico-fisiologico dei popoli "primitivi", continuando a verificarsi con la costanza di durata del pensiero mitico nei confronti di individui umani di differente tipo di cultura. Per quanto riguarda i "fatti miracolosi", è singolare riconoscere che le stesse testimonianze odierne – siano esse più o meno attendibili – si riferiscono in maniera costante ad immagini la cui antica unione in connessione

archetipica ci è nota con abbondanza di documenti, risalenti a culture "primitive". E tuttavia, se sono ancora presenti gli elementi formali delle connessioni, si è perso il "significato" un tempo attribuito a queste immagini e ora non più corrispondente alle nuove condizioni biotipiche, alle nuove situazioni culturali, economiche, sociali. Il patrimonio tradizionale di ogni cultura contiene degli elementi di antiche connessioni archetipiche in rapporto con ambienti bio-ritmologici ed istituti sociali scomparsi, di conseguenza non più comprensibili nel loro significato primo. Ma è importante notare come appunto alcuni di questi elementi di antiche connessioni siano materia di "fatti miracolosi". La considerazione è sottolineata dal fatto che soltanto elementi di antiche connessioni sono compresi nelle immagini dei "fatti miracolosi". Si ha l'impressione che le immagini del tempo trascorso, anche quelle che allora non avevano alcun carattere di eccezionalità, si prestino ad essere unite con valori "miracolosi" da parte delle culture successive. Questo fenomeno non si verifica nei confronti di *ogni* elemento di passate connessioni; ma esclusivamente quando uno di tali elementi si ritrova unito ad un'altra immagine in una nuova connessione archetipica. Una simile considerazione appare evidente, quando si ammette che per "connessione archetipica" debba intendersi una connessione fra due immagini, determinata da un'emozione tale da investire pienamente, con profondità ed evidenza, la psiche umana. Il "fatto miracoloso" si verifica, dunque, quando elementi di antiche connessioni archetipiche si ritrovano uniti ad altre immagini – fino a quel momento a loro estranee – in nuove connessioni archetipiche. E queste ultime possono aver luogo relativamente ad individui per cui gli elementi di passate connessioni archetipiche rappresentano soltanto un patrimonio di cultura tradizionale, caratteristico di ciascuna collettività. Ci troviamo in tal caso a constatare proprio un eccesso di soggettività, da parte dei membri di ciascuna collettività (nel caso specifico da cui abbiamo preso le mosse: da parte dei membri della collettività dei cristiani), nei confronti del limite di oggettività del fenomeno gnoseologico del pensiero mitico, entro il quadro delle originarie, primarie connessioni archetipiche. Se infatti le prime connessioni archetipiche potevano rappresentare un limite di oggettività nel fenomeno gnoseologico consentito dal pensiero mitico, caratterizzandosi esclusivamente secondo le prerogative di ciascun biotipo, in questo caso la loro definizione è condizionata non solo da caratteristiche primarie, "oggettive" al livello del pensiero mitico, ma anche da caratteristiche la cui acquisizione è prerogativa

dei soli membri di una data collettività. Rispetto alla totalità degli individui che esercitarono o esercitano pensiero mitico, tale condizione è particolarmente soggettiva, in quanto accessibile ad un gruppo di uomini le cui caratteristiche comuni non sono soltanto d'indole bio-ritmologica, ma si riferiscono anche ad una particolare eredità comune di elementi culturali.

Emerge da queste proposizioni un'immagine di uomo dal pensiero mitico, il cui limite di oggettività nella conoscenza è rappresentato dalle connessioni archetipiche, con cui si descrive il tramite mediante il quale due immagini si ritrovano naturalmente connesse alle origini – e non soltanto in conseguenza – di particolari attività umane: di quelle attività, cioè, che sono in rapporto con una "emozione tale da investire pienamente, con profondità ed evidenza, la psiche umana". Questa limitazione, "alle origini e non soltanto in conseguenza", che preclude carattere archetipico alle connessioni verificatesi incidentalmente in seguito ad una manifestazione di attività umana, si riferisce all'intenzione di trovare nell'individuo umano un termine assoluto di discriminazione relativamente agli avvenimenti storici. Si è venuto tuttavia constatando, proprio nell'esposizione di questa teoria, che più adatto di tale termine come elemento discriminatorio è un concetto più obiettivo sul piano generale degli esseri, tale cioè da considerare l'elemento esistenziale comune all'individuo umano così come a tutti gli esseri esistenti. Su questo piano nella realtà della manifestazione di attività umana viene anche compreso il margine delle conseguenze accidentali che ne possono derivare. E quindi si giunge ad attribuire carattere archetipico anche alle connessioni fra immagini che si fossero così accidentalmente provocate. Ma in questo caso si potrebbe parlare dell'attività di un individuo in quanto biotipo determinato, o membro di una determinata collettività organizzata? Fino a qual punto le caratteristiche dell'individuo agente si rifletterebbero nella sua azione sotto forma di connessioni archetipiche? Su questo medesimo piano di obiettività esistenziale è evidentemente possibile affermare l'infondatezza del dubbio in ambedue i casi. Se la realtà dell'attività di un individuo consiste anche nelle conseguenze incidentali di tale attività – e questo è affermabile appunto su di un piano di obiettività esistenziale – la situazione già descritta come determinante di un "fatto miracoloso", verificandosi in una connessione archetipica provocata, così, accidentalmente, dà luogo a un "fatto miracoloso" tale agli occhi di ogni membro della collettività cui appartiene l'individuo agente.

Trattando dell'origine delle pratiche magiche, noi stessi abbiamo indicato in esse un fenomeno opposto agli slanci mistici: abbiamo considerato pratiche magiche e slanci mistici come due opposte maniere di soddisfare ad una medesima necessità (F. Jesi, "Rapport sur les recherches relatives à quelques figurations du sacrifice humain dans l'Égypte pharaonique", in *Journ. of Near East. Studies*, 1958, 3, pp. 194-203). Tale necessità – che ora deve essere considerata nel quadro dei rapporti tra "fatto miracoloso" e pensiero mitico – è quella dell'uomo che prova il bisogno di adeguarsi ai fenomeni cui assiste ed in cui è coinvolto. Se egli si sente sullo stesso piano, uguale o a volte inferiore agli elementi della natura che lo circondano, è portato ad adeguarsi materialmente agli avvenimenti naturali con cui viene in contatto: si giunge così all'abbandono mistico. Se egli si sente superiore ad ogni altro elemento della natura, cerca di soddisfare quella stessa necessità, imponendo la sua personalità, la sua volontà, sulla natura stessa e sui suoi fenomeni. E quindi, invece di ricorrere all'adattamento materiale, totale, all'evento naturale, stabilisce che un solo gesto particolare valga a sostituire pienamente la pratica mistica (spesso precedente in termini cronologici; ma solo un molto dubbio schema evoluzionistico potrebbe attribuire valore universale a simile sequenza, in alcuni casi contraddetta dai fatti): si giunge così alle attività magiche. Ad illustrazione del primo e del secondo fenomeno avevamo citato il compimento materiale del sacrificio umano (in Egitto) e la sua successiva sostituzione con una *raffigurazione* iconica di sacrificio, alla quale fosse attribuito lo stesso valore (un fenomeno di magia simpatetica).

Gli elementi formali delle pratiche magiche comprendono molte volte immagini archetipiche facenti parte di patrimoni culturali di civiltà precedenti a quella in cui si compiono tali pratiche. Si tratta dunque di immagini non più comprese nel loro significato originario; immagini di cui si mantiene più o meno inalterata la forma, mentre si attribuisce ad esse un nuovo significato, un nuovo valore, in vista dell'operazione magica da compiersi. In base alle nostre premesse sul "fatto miracoloso", dovremmo dedurne che ogni qual volta in una pratica magica vengano utilizzate tali immagini di precedenti patrimoni culturali, unite in nuove connessioni archetipiche, con significati differenti da quelli originari, si debba verificare un "fatto miracoloso". Le condizioni di particolare soggettività, da noi indicate come determinanti del "fatto miracoloso", sono infatti pienamente realizzate in simili circostanze. Si può tuttavia obiettare che, nella maggior parte dei casi, le pratiche magiche non producono alcun fatto

tale da poter essere detto "miracoloso". Dinanzi a questa obiezione conviene chiedersi se l'eventualità di sostituire la celebrazione materiale di un sacrificio umano con la sua raffigurazione, non implichi di per se stessa un "fatto miracoloso", così come, per esempio, la nascita, crescita e morte in un sol giorno della pianta di Eleusi.

Fin da principio, abbiamo definito il "fatto miracoloso" come un avvenimento "di carattere eccezionale, in quanto in aperto contrasto con la maggioranza statistica di fenomeni procedenti da presupposti analoghi". Non abbiamo precisato preliminarmente, tuttavia, *agli occhi di chi* un "fatto miracoloso" debba mostrarsi tale, per poter essere così definito nel corso della nostra esposizione. A mano a mano che tale esposizione si svolgeva, affiorava sempre più il rapporto tra "fatto miracoloso" e pensiero mitico, dunque il rapporto tra esercizio di pensiero mitico e apprezzamento della qualità "miracolosa" del fatto in questione.

La nozione di "miracoloso" è tale da poter essere oggi difficilmente privata di carattere relativo: sembra quanto mai difficile dire "miracoloso in assoluto". Ma poiché siamo ricorsi ad un criterio di obiettività esistenziale quando si trattava di stabilire le determinanti di un "fatto miracoloso", dobbiamo ora riportarci su quello stesso piano di obiettività per stabilire se i risultati di una pratica magica del tipo descritto siano "miracolosi" quanto quegli avvenimenti della cui eccezionalità possiamo – in via d'ipotesi – avere diretta e soggettiva percezione. Ora, la stessa nozione *relativa* di "miracoloso", portata su di un piano di obiettività e di assoluto, diviene anch'essa assoluta e non relativa. Questa oggettivazione si riferisce ad una sensazione di "miracoloso" che si sia attuata in una qualsiasi persona, circa un qualsiasi avvenimento. Possiamo accostarci a questa concezione di "miracoloso in assoluto", considerando come implicita nella psiche umana, a partire da una data epoca, l'immagine del "miracolo" sentita non come violazione delle leggi naturali, ma in virtù della sola conseguenza di tale violazione. La causa risulta separata dall'effetto: una simile immagine di "miracolo" è caratterizzata da una particolare emozione, senza che sia cosciente la ragione di tale emozione (e cioè l'eccezionalità dell'immagine in questione). Una situazione simile, se mai fu vera, dovette esserlo in epoche o in fasi culturali precedenti l'affiorare del principio di causalità. Così come l'abbiamo descritta, questa "qualità miracolosa" poteva essere prerogativa di ogni pratica magica? E perché in ogni pratica magica si assiste alla riunione in nuove connessioni di elementi di connessioni passate? In base a quanto

siamo venuti dicendo, tali elementi avrebbero dovuto possedere quella "qualità miracolosa". Dunque, possiamo supporre che la giustificazione di ogni pratica magica consistesse proprio in questa "qualità miracolosa in assoluto" che (già presente nella psiche quando in essa non vi era la nozione di causalità) venne poi o altrimenti considerata la prerogativa indispensabile degli strumenti di imposizione della personalità umana. Prerogativa indispensabile, cioè, degli oggetti della pratica magica. Tutto il concetto di magia viene quindi ad essere posto in una nuova luce. Per quanto si tratti sempre di una imposizione della personalità umana sugli elementi della natura, l'uomo dal pensiero mitico si sente obbligato a ricorrere, per questa sua imposizione, ad elementi della natura dotati di una particolare qualità. Egli è costretto quindi dal suo pensiero mitico a riconoscere nella natura qualche cosa di "miracoloso", che egli stesso utilizza per imporsi sul mondo esterno.

Torniamo ora ai presupposti iniziali. Constatiamo che gli elementi delle pratiche magiche erano impiegati in esse proprio perché possedevano quella "qualità miracolosa" che proveniva loro dall'essere il risultato di nuove connessioni archetipiche fra elementi di connessioni passate. Il fatto che "la qualità miracolosa in assoluto" venga riconosciuta nella "oggettivazione d'una sensazione di 'miracoloso' che si sia attuata in una qualsiasi persona, circa un qualsiasi avvenimento", rappresenta il limite di discriminazione fra avvenimenti "normali" e "fatti miracolosi". In vista della definizione di questo particolare criterio, che vale nell'ambito del pensiero mitico, ci eravamo astenuti inizialmente dal prendere posizione circa l'attendibilità delle notizie relative ai "fatti miracolosi". Molti avvenimenti, infatti, che potrebbero venire giudicati per nulla miracolosi, basandosi sulla poca attendibilità delle notizie di essi, devono essere riconosciuti "miracolosi" se ci si attiene al criterio di giudizio derivante da questo modello del pensiero mitico. Ma, d'altronde, proprio questo modello del pensiero mitico non fa altro che sottolineare la definizione della scienza della mitologia come forma in cavo, non colmabile mai, di una paradossale scienza di ciò che non c'è. Esso traduce infatti in oggettivazione d'una sensazione di "miracoloso", per chiunque e comunque, l'esperienza umana della necessità di porsi in relazione con ciò che paradossalmente *è perché non è*. Non a caso abbiamo insistito, in precedenza, sui rapporti tra il decorso della scienza della mitologia e i due volti "oscuro" e "luminoso" dell'illuminismo. Se l'illuminismo fu davvero esperienza gnoseologica del *delimitare*, del dire "fin qui noi

siamo" (Rilke), quale esorcismo del "qui noi non siamo", esso è ancora oggi una fase in atto della cultura: della fase, specialmente segnata dalla scienza della mitologia, in cui conoscere significa porsi angosciosamente e avidamente dinanzi alle forme in cavo, dichiarate a priori non colmabili mai, delle scienze enciclopediche di ciò che non c'è.

6. Epilogo. La macchina mitologica: ideologia e mito

A conclusione di codesto libro, per definire la forma di un congegno che produce epifanie di miti e che nel suo interno, di là dalle sue pareti non penetrabili, potrebbe contenere i miti stessi – *il* mito –, ma potrebbe anche essere vuoto, possiamo utilizzare l'immagine della *macchina mitologica.* Modello entro il quale si compongono i risultati pur provvisori delle nostre osservazioni e ricerche, la macchina mitologica nasce dall'articolazione organica di ciò che costituisce il denominatore comune delle molteplici "dottrine del mito" o "della mitologia". Questo uso del loro denominatore comune come repertorio di elementi destinati a comporre un modello gnoseologico, corrisponde alla nostra scelta di orientare la ricerca verso un'immagine storica globale della "scienza del mito" quale "scienza" del girare in cerchio, sempre alla medesima distanza, intorno a un centro non accessibile: il mito. L'orizzonte sul quale si pone il modello *macchina mitologica* è lo spazio ove misuriamo questa perenne equidistanza da un centro non accessibile, rispetto al quale non si rimane indifferenti, ma si è stimolati a stabilire il rapporto del "girare in cerchio".

Questa nostra scelta è giustificata dalla necessità, già esposta nell'Introduzione, di affrontare principalmente il problema della *sostanza* del mito. Affermare o negare che il mito sia una sostanza effettivamente circoscrivibile entro le pareti impenetrabili della macchina mitologica, una sostanza conoscibile se non altro nella misura in cui si può dire di essa: "c'è", e tale da manifestarsi in epifanie le quali non consistano soltanto nel prodotto della macchina mitologica vuota, bensì nell'irradiazione – per il tramite dei meccanismi produttivi della macchina – di un contenuto misterioso della macchina stessa – affermarlo o negarlo, significa compiere una scelta squisitamente ideologica, di portata assai ampia. Mentre in codesto libro verificavamo di volta in

volta, sulle molteplici "dottrine del mito" o "della mitologia", il modello *girare in cerchio* (e da ogni verifica traevamo elementi di conferma della coerenza e della necessità del modello che denominiamo *macchina mitologica*), sottolineavamo implicitamente la qualità ideologica della scelta di affermare o di negare la sostanza del mito. Se, come risulta da quelle verifiche, la vicenda storica della "scienza del mito" è davvero un perenne girare in cerchio, affermare o negare la sostanza del mito implica non una presunta scelta puramente scientifica, ma una scelta ideologica. Nella storia più recente sarà la scelta *à la Sorel*, di privilegiare e tecnicizzare il mito efficiente per precise finalità politiche; o la scelta di M. Heidegger di volere/potere riconquistare "l'autentico" fungendo da custodi dell' "autentico" stesso, identificato con la sostanza del mito, sacrale e riposante in se stessa; o, per converso, la scelta di G. Lukács (dell'ultimo Lukács) di negare la sostanza del mito con l'impegno dell'ateo che nega l'esistenza di Dio: la scelta di rifiutare che il mito sia sostanza, poiché accettare che esso sia tale equivarrebbe ad una colpa di leso umanesimo razionalistico.

"Chi voglia essere partecipe della comunità deve tenersi pronto a sostanziose detrazioni dalla verità e dalla scienza, al *sacrificium intellectus*". Queste parole di Th. Mann (nel cap. XXXIV del *Doktor Faustus*) sono riferite all'atteggiamento dei consenzienti lettori delle *Réflexions sur la violence* del Sorel, in Germania, all'indomani della I guerra mondiale. In esse, tuttavia, Th. Mann esprime una critica che può venire egualmente applicata alla scelta ideologica di un Lukács, negatore della sostanza del mito, e che anche nella scelta del Lukács tende a ravvisare un *sacrificium intellectus*. Ricordiamo qui le parole di Th. Mann poiché non dubitiamo della loro fondatezza nella misura in cui denunciano la qualità ideologica della scelta di affermare o negare la sostanza del mito. Ciò non significa, però, che, di quelle parole, siamo disposti ad accettare la denuncia implicita e radicale delle scelte ideologiche come moralmente colpevoli in sé e per sé, in quanto *ideologiche*. Le scelte ideologiche che inducono ad affermare o a negare la sostanza del mito ci sembrano *oggi* illegittime non solo sul piano di un'ipotetica pura conoscenza scientifica, bensì anche sul piano politico, poiché riteniamo che la loro qualità ideologica sia tale da scardinare i limiti stessi della questione – così che la risposta affermativa o negativa finisce per essere una petizione di principio, legittima o illegittima in sé e per sé, ma sostanzialmente estranea al nocciolo del problema. Una risposta estranea al nocciolo del problema, dunque elusiva,

rende un cattivo servizio alla causa cui si ricollegano le sue motivazioni ideologiche, poiché lascia nel buio – dunque anche abbandona alle indagini non elusive che l'avversario potrebbe compiere – il problema stesso. E il problema del mito non è certo di modesta portata, anche sul piano dell'attività politica.

Rompere la sicurezza ideologica del positivismo e dello storicismo, o delle loro sopravvivenze e metamorfosi tardive, quanto alla negazione della sostanza del mito, ci sembra perciò un obiettivo indispensabile – così come, d'altronde, rompere la sicurezza di coloro che affermano la sostanza del mito per coerenza con posizioni ideologiche tali da fondare teoria e prassi dei rapporti sociali su valori extra-umani metafisici, di cui si esige epifania e riprova nel tempo e nello spazio della storia.

La distinzione proposta dal Kerényi (v. pp. 80-81) fra epifanie genuine del mito, assolutamente spontanee e disinteressate, scaturenti dalla psiche senza che in alcun modo siano state sollecitate dalla volontà, e tecnicizzazioni del mito, pseudo-epifanie del mito, provocate deliberatamente in vista di determinati interessi, può servire a conoscere più da vicino la fenomenologia dello stimolo (della "fame di mitologia") che ha indotto sia la "scienza del mito" a girare in cerchio intorno al mito, sia i più triviali tecnicizzatori della mitologia (per i quali non si può parlare di "*scienza* del mito", ma solo di pura e semplice manipolazione del mito) a compiere il loro lavoro a ragion veduta. Questa distinzione fu formulata dal Kerényi in termini tali da identificare con le tecnicizzazioni del mito tutte le scelte ideologiche, e da porre in relazione con le epifanie genuine solo atteggiamenti (dalla precaria qualità scientifica) di assoluta, spontanea apertura a ciò che l'uomo è in sé e per sé. Nel pensiero del Kerényi durava una precisa contrapposizione fra umanesimo e ideologia, che raggiungeva per intima affinità le citate parole del cap. XXXIV del *Doktor Faustus*. Questa contrapposizione faceva sì che il Kerényi, contribuendo in modo determinante alla critica delle scelte ideologiche di affermare o di negare la sostanza del mito, da un lato negasse egli stesso il mito come sostanza, rifiutando le tesi della "destra" nella "scienza del mito", d'altro lato affermasse l'esistenza del "mito *dell*'uomo" (nei due significati dell'espressione), in aperta polemica con la demitizzazione ideologica, che si dichiarava umanistica, di un Lukács.

La dottrina del Kerényi ci sembra un adeguato fondamento alle ricerche attuali sulla "scienza del mito", a patto che si riesca ad usufruirne senza necessariamente accettare come vera in assoluto la contrapposizione kerényiana umanesimo/ideologia, che ha il

grande merito di spezzare la sicurezza ideologica – di "destra" e di "sinistra" – circa le scelte di affermazione o di negazione della sostanza del mito, ma che, se appunto la si accetta come vera in assoluto, può anche tradursi nell'ovvio sostegno di una *respublica humanistarum*, cuore puro della società borghese.

Per riuscire ad usufruire in questo senso dell'insegnamento del Kerényi (in contrasto esplicito con le indicazioni del maestro), occorre comprendere che il problema stesso del contenuto della macchina mitologica – il problema della sostanza del mito – è fondamentale quando ci si accinge a verificare sulle molteplici "dottrine del mito" o "della mitologia" il modello *girare in cerchio,* ma cessa di essere tale, e anzi diviene pericolosamente sviante, quando, dopo aver doverosamente verificato quel modello, si procede oltre, si indagano le strutture del modello risultante dalla verifica: le strutture del modello *macchina mitologica.* A questo punto, la scelta del sì o del no circa l'esistenza della sostanza-mito entro le pareti della macchina mitologica, nel caso migliore (cioè nell'unico caso in cui le tesi avverse siano da prendere seriamente in considerazione come elaborati d'una qualche dignità intellettuale: là dove, insomma, non si tratti di pure giustificazioni triviali di manipolazioni del mito) finisce per configurarsi in antagonismo fra neo-kantiani e neo-hegeliani, intorno alla razionalità dell'essere e del reale. Porre in questi termini il nostro problema, significa di fatto eluderne i tratti peculiari e subire con scarse difese la vera e propria ipnosi che la macchina mitologica esercita intorno a sé. La macchina mitologica, non appena cessa di essere considerata un puro modello funzionale e provvisorio, tende a divenire un centro fascinatorio e ad esigere prese di posizione, petizioni di principio, circa il suo presunto contenuto. Quanto più lo sguardo si fissa su quel contenuto (per affermarne o per negarne l'esistenza), esso si distoglie dalle modalità di funzionamento dei meccanismi della macchina. Ma proprio quelle modalità, più ancora che il problema dell'essere o del non essere del nucleo enigmatico della macchina, sono il punto focale obbligato di un'indagine che voglia tentare sia di approfondire in sé e per sé la conoscenza del fenomeno "mitologia", sia – e insieme – di rispondere alla necessità politica di cautelarsi dinanzi alle tecnicizzazioni, alle manipolazioni, alle rischiose apologie, del mito.

La macchina mitologica diviene un congegno pericoloso sul piano ideologico e politico, anziché soltanto un modello gnoseologico provvisoriamente utile, quando ci si lascia ipnotizzare da essa. Dunque: quando ci si lascia subire la sua indubbia forza

fascinatoria – quando si accetta la sua esortazione: "Non badate tanto al mio modo di funzionare, quanto alla mia essenza". L'uso del modello "macchina mitologica" è tanto più utile in quanto proprio come *modello*, esso, confrontato e fatto interreagire con gli altri modelli della "scienza della mito" o delle sue negazioni, permette di renderne evidenti le principali componenti ideologiche che provocano in essi l'accettazione dell'ipnosi, la scelta di incentrare la ricerca e la speculazione sull'essere o non essere della sostanza-mito. Come modello, la macchina mitologica attira l'attenzione innanzitutto sul suo modo di funzionare (come emblema di verità, essa invece attira l'attenzione sul proprio presunto nucleo di essere o non essere). È vero che, come abbiamo sottolineato fin da principio, un modo molto pericoloso di affrontare il problema della "scienza del mito" o "della mitologia" consiste nell'accettare a priori l'esistenza della sostanza-mito. Ma bisogna anche precisare che un altro pericolo, seppure forse secondario, consiste nell'eleggere a fulcro del problema la dichiarazione dell'inesistenza di quella sostanza. Anche il nostro modello, la macchina mitologica, non è certamente esente da componenti ideologiche. Non crediamo che alcun modello possa esserlo; non presumiamo che il nostro modello costituisca l'unico schema organico entro il quale sia oggettivamente lecito organizzare gli unici dati veramente oggettivi. L'applicazione di codesto modello non consiste nella semplice sua sovrapposizione per trasparenza ai modelli altrui, in base alla quale si denuncerebbero come ideologici gli elementi dei modelli altrui che non coincidessero con gli elementi del nostro. La principale componente ideologica del nostro modello è però la presenza in esso della volontà di indagare innanzitutto *come* la macchina mitologica funziona, e non l'esistenza o la non esistenza del suo presunto (e magari negato) contenuto enigmatico, primo motore immobile. Di là dai tentativi di apologia metafisica del mito o, per converso, di demitologizzazione o comunque di negazione dell'essenza-sostanza del mito, la necessità più urgente ci sembra essere quella di indagare il funzionamento dei meccanismi della macchina mitologica – anche se ciò impone di collocare per ora fra parentesi il problema relativo all'essere o al non essere del mito in sé e per sé.

I. Bibliografia ragionata, integrazioni, discussioni

(I numeri dei capoversi si riferiscono ai capitoli e ai paragrafi del testo).

Introduzione

Il rapporto fra il mito e gli ultimi giorni di Socrate è anche confermato in *Fedone* 60 c-61 b: rispondendo all'esortazione di un sogno, Socrate decide di comporre delle poesie mentre si trova in carcere, e dedica quindi un inno ad Apollo (cioè al dio che, con la sua festa, gli ha concesso altri giorni di vita). Socrate diviene poeta quando sta per morire, ma anche perché con la sua attività poetica si intreccia un elemento mitico che temporaneamente prolunga la sua vita. Cfr. R. GUARDINI, *Der Tod des Sokrates*, Bern 1945 (trad. it., *La morte di Socrate*, Milano 1948), in particolare pp. 140-143.

Le tradizioni mitologiche relative all'episodio della coppa di veleno offerta da Egeo a Teseo sono documentate in particolare in: PLUTARCO, *Thes.*, 5 e; CALLIMACO, fr. 233; OVIDIO, *Metam.*, VII, 420; ecc. Secondo una versione (schol. in *Iliad.*, XI, 741), i segni di riconoscimento di Teseo erano la spada e i sandali, già appartenuti al padre, Egeo.

Sulla critica della *sostanza* del mito ci siamo soffermati in "La festa e la macchina mitologica", *Comunità*, n. 169, aprile 1973. Nel medesimo saggio abbiamo esposto ulteriori considerazioni sulla tecnica del conoscere "per composizione".

La citazione di W. BENJAMIN è ricavata da *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus*, trad. it., Torino, Einaudi, 1962, p. 74.

Gli ultimi versi dell'*Edipo a Colono* concludono il *Nachwort* di *Was ist Metaphysik?* di M. HEIDEGGER (Frankfurt a.M. 1969[10], p. 51; trad. it., *Che cos'è la metafisica?*, Firenze, La Nuova Italia, 1953) in modo tale da ricollegarsi direttamente al nostro discorso. Vi è

tuttavia nel pensiero heideggeriano una sorta di riconoscimento della sostanza (sacra) del mito, inteso come linguaggio-*casa dell'essere*, che è precisamente quanto noi rifiutiamo.

Figure di "mendicanti" mitologici citate in parallelo a quella di Edipo: Odisseo, nel racconto di Elena in *Odissea*, IV, 244 ss.; Menelao nella tradizione confluita nell'*Elena* di EURIPIDE (cfr. a questo proposito: F. JESI, "L'Egitto infero nell'*Elena* di Euripide", in *Aegyptus*, 1961).

1. Mito e mitologia: presupposti di metodo - riferimenti greci

1.1. Il problema dell'ambito e dell'oggetto dello studio del mito, nonché in generale della legittimità di una "scienza del mito", è affrontato nella maggior parte delle pagine di codesto libro. La relativa bibliografia ragionata deve quindi prendere in considerazione i testi stessi cui sono dedicati numerosi paragrafi e verrà pertanto esposta in corrispondenza con ciascuno di essi. Ci limitiamo per ora ad osservare che la più approfondita trattazione generale degli aspetti iniziali del problema (aspetti cui è dedicato il nostro capitolo I) si trova nel cap. I, "La religione antica come religione mitologica", di K. KERÉNYI, *Die antike Religion*, 1940, trad. it., Roma 1951^2, da integrare con le pagine del medesimo autore scritte come Introduzione ("Origine e fondazione della mitologia") a C. G. JUNG e K. KERÉNYI, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1941, trad. it., Torino 1948, e con quelle da lui premesse ("Vorwort") alla raccolta di AA.VV., *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*, Darmstadt 1967. Noi stessi ci siamo soffermati su questi argomenti nell'Introduzione e nell'ultimo capitolo ("Giustificazioni della scienza del mito") di *Mitologie intorno all'illuminismo*, Milano 1972.

La tesi di A. JOLLES, in *Einfache Formen*, Halle 1930, secondo il quale la parola "mitologia" non dovrebbe essere usata in un discorso rigoroso, poiché – a suo parere – indica una "mescolanza di contrari", si fonda su una particolare contrapposizione di *mythos* e *lógos* che pare mancante di adeguate fondamenta filologiche per poter essere accolta nella sua interezza. Per lo Jolles *mythos* avrebbe significato fin dal tempo di Omero (*Odissea*, II, 412; IV, 676; XXII, 289) "la parola che dice il vero", contrapposta come una sorta di parola divinatoria al *lógos*, parola che può dire sia il vero sia il falso. Lo Jolles polemizzava così con l'interpretazione di E. HOWALD (*Mythos und Tragödie*, Tübingen 1927), secondo il quale la peculiarità principale del *mythos* consisterebbe nell'essere un racconto *ordinato*, e dunque l'essenza del *mythos* sarebbe l' "ordine", la "forma", la "confezione" (lo Howald giunge per questa via a identificare *mythos* e poesia in termini strettamente formalistici). Insistendo, legittimamente, sulla necessità di non separare nell'essenza del *mythos* la "confezione" dal "contenuto", lo Jolles si è spinto fino alla nozione di *mythos* in senso divinatorio, che pare difficilmente sostenibile.

L'espressione "simbolo riposante in se stesso", che abbiamo usato più volte per indicare l'eventualità di un valore puramente autosignificante della parola "mito", è un'espressione tipica del Bachofen (a proposito del quale vedi 3.4 e 4.5).

Studi orientativi circa la mitologia platonica e l'atteggiamento di Platone dinanzi ai miti preesistenti: W. WILI, *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie,* Zürich 1925; K. REINHARDT, *Platos Mythen,* Bonn 1927; P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon,* Paris 1930; P. STÖCKLEIN, *Ueber die philosophische Bedeutung von Platons Mythen*; W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos,* Stuttgart 1940; E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational,* Berkeley 1951 (trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1959), oltre alle già citate pagine del KERÉNYI in *Die antike Religion*, cap. I.

1.2-3. Dell'immensa bibliografia relativa alla parola *lógos* e alla contrapposizione fra *lógos* e *mythos,* ci limitiamo a ricordare: W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, cit., e B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes,* Hamburg 1955[3] (trad. it., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo,* Torino, Einaudi, 1968[3]), ambedue sostenitori della tesi secondo la quale "i filosofi ionici hanno aperto la via che la scienza, poi, non ha avuto da far altro che seguire" (BURNET, *Early Greek Philosophy,* London 1920[3]); per una radicale critica di questa tesi e per un inquadramento generale del problema, vedi: J. CORNFORD, *Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Oxford 1952; G. THOMSON, *Studies in Ancient Greek Society,* vol. II: *The First Philosophers,* London 1955; J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965 (trad. it., Torino 1970: cfr. in particolare il saggio "La formazione del pensiero positivo nella Grecia arcaica").

Sul "problema della parola": A. ROSTAGNI, *Aristotele e l'aristotelismo nella storia dell'estetica antica*, in *Scritti Minori,* I: *Aesthetica*, Torino 1955, in particolare pp. 135-161; G. CALOGERO, introduzione e commento al *Protagora* di Platone, Firenze 1948.

Buona introduzione al quadro delle molte interpretazioni del materiale mitologico omerico, specialmente dal punto di vista dell'antropologia culturale, in A. SEPPILLI, *Poesia e magia,* Torino 1972[2], in particolare il capitolo "Il mito nella tradizione poetica" (con ampia bibliografia). Una sintesi completa, e arricchita da una bibliografia di 558 titoli, circa i rapporti protostorici fra mitologia greca e Vicino Oriente: M. C. Astour, *Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece,* Leiden 1967[2].

2. Dalla "rinascita pagana" al Vico

2.1-2. Opere capitali sulla "rinascita pagana": gli scritti di A. WARBURG, raccolti in *Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlin 1932, e trad. con il titolo *La rinascita del paganesimo antico* (il primo di

essi, "La ' Nascita di Venere ' e la ' Primavera ' di Sandro Botticelli. Ricerche sull'immagine dell'antichità nel primo rinascimento italiano", 1893, sollecitò il Kerényi alle considerazioni, che in parte citiamo, sulla "mitologia viva" botticelliana). Vedi inoltre: R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London 1939; J. SEZNEC, "La survivance des dieux antiques", in *Studies of the Warburg Institute*, 1940; P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilius Ficinus. Renaissance Philosophy of Man*, 1943 (trad. it., *Il pensiero di Marsilio Ficino*, Firenze, Sansoni, 1955) e *The Classics and Renaissance Thought*, 1955 (trad. it., *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1965); E. GARIN, *Cusano e i Platonici italiani del Quattrocento*, Bari 1962; F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London and Chicago 1964, trad. it., *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari, Laterza 1969.

La citazione del Savonarola è tratta da: T. SORBELLI, *Relazioni fra la letteratura italiana e le letterature classiche*, in AA.VV., *Letterature comparate*, Milano 1948, p. 341. La citazione di Erasmo è tratta da: J. HUIZINGA, *Erasmus*, Haarlem 1936[3], trad. it., *Erasmo*, Torino 1949[4], pp. 248-249.

Sull'interesse rinascimentale per l'esoterismo ebraico, vedi: J. L. BLAU, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York 1944; F. SECRET, "L'Humanisme florentin du Quattrocento vu par un kabbalist français, Guy Le Fèvre de la Boderie", in *Rinascimento*, 1954, e *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Paris 1964. In particolare sull'opera *'Avodàth haqqòdesh* di ME'IR IBN GABBAY, vedi: G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it., Milano 1965, p. 62, nota 21; il medesimo libro è fondamentale per quanto riguarda la nozione di "esilio", a proposito della quale vedi pure: F. JESI, *Mitologie intorno all'illuminismo*, Milano 1972, pp. 17-65.

2.3. Manca ancora una ricerca approfondita e globale su opere come quelle di Natalis Comes, del Cartari o del Ghisi; per un inquadramento generale si veda l'ottimo saggio di J. SEZNEC, "La survivance des dieux antiques", cit., e il capitolo IV ("Das fünfzehnte bis zum siebzehnten Jahrhundert") di J. DE VRIES, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Freiburg-München 1961, con ampie citazioni dei testi (è una sorta di antologia di "Forschungsgeschichte", riccamente commentata).

Interpretazioni alchimistiche: per J. Dee vedi P. J. FRENCH, *John Dee. The World of an Elizabethan Magus*, London 1972, e F. JESI, *John Dee e il suo sapere* in *Mitologie intorno all'illuminismo*, cit., pp. 151-184; per C. Della Riviera vedi l'introduzione di J. Evola alla ristampa moderna de *Il mondo magico degli Heroi*, Bari 1932; per Dom Pernéty vedi F. JESI, *Mitologie intorno all'illuminismo*, cit., pp. 186-196 (bibliografia nelle note 1, a p. 187, e 5 a p. 191).

La vastità della bibliografia vichiana obbliga a rinviare, innan-

zitutto, ai principali repertori bibliografici: alla *Bibliografia vichiana* del Croce, rielaborata dal NICOLINI, voll. 2, Napoli 1947-48, e al suo proseguimento, E. GIANTURCO, *A Selective Bibliography of Vico Scolarship (1948-1968)*, Firenze 1968. Dal punto di vista del nostro discorso, sono particolarmente interessanti, oltre alla capitale monografia del CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari 1911, 1947[4], il volume di E. PACI, *Ingens sylva*, Milano 1949, quello di F. NICOLINI, *La religiosità di G. Vico*, Bari 1949, e il cap. IX di BERNARDINI e RIGHI, *Il concetto di filologia e di cultura classica nel pensiero moderno*, Bari 1948.

3. Illuminismo e romanticismo

3.1-2. Sulle linee generali della "crisi" e, in particolare, sul pensiero del Buttmann e di K. O. Müller, vedi il capitolo I ("Uebersicht über die wichtigen Versuche die Entstehung des Cultus und des Mythus zu erklären") di O. GRUPPE, *Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu der orientalischen Religionen*, vol. I, Leipzig 1887; le prime 40 pp. del vol. III di O. KERN, *Die Religion der Griechen*, Berlin 1938 (specialmente importante per gli sviluppi della dottrina di K. O. Müller nell'ambito della scuola dell'Usener); K. KERÉNYI, *Die antike Religion*, trad. it., Roma 1951[2], pp. 15, 28-34. Sul Buttmann e su K. O. Müller in particolare, vedi: J. DE VRIES, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, cit., pp. 159-163, 188-196.

3.3. Il DUPUIS pubblicò l'*Origine de tous les Cultes* dapprima, frammentariamente, sui fascicoli di giugno, ottobre, dicembre 1777, febbraio 1781, del *Journal des Savants*, e infine in volume nel 1794. Nel 1798, egli stesso curò un *Abrégé* della sua opera, in un vol. unico, più volte ristampato. Un'*Analyse raisonnée de l'Origine de tous les Cultes* del DESTUTT DE TRACY fu pubblicata a Parigi nel 1814; interessante è anche, per intendere l'atteggiamento cattolico di ripulsa verso il Dupuis, la *Lettera sull'origine della mitologia indiana* di C. LUCCHESINI, stampata in appendice al vol. II della 2ª ed. delle *Lettere sulle Indie Orientali* di L. PAPI, Lucca 1829, pp. 195-231 (in particolare sul Dupuis, pp. 222 ss.).

Sui due volti dell'illuminismo, in relazione con la mitologia, vedi: F. JESI, *Mitologie intorno all'illuminismo*, cit.

3.4-5. Sul Creuzer e sul "Kampf" intorno alla sua *Symbolik*, vedi: STARK, *Fr. Creuzer, sein Bildungsgang und seine bleibende Bedeutung*, Heidelberg 1875; E. HOWALD, *Der Kampf um Creuzers Symbolik*, Tübingen 1926; L. RADERMACHER, *Mythos und Sage bei den Griechen*, Baden bei Wien 1938, pp. 16 ss.; J. DE VRIES, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, cit., pp. 144, 149-151, 283, 306; A. BAEUMLER, *Das mythische Weltalter*, München 1965, pp. 103-114 (si tratta della ristampa dell'introduzione, "Bachofen der Mythologe der Romantik", all'antologia bachofeniana *Der Mythus von Orient und Occident*, München 1926: ha interesse più che altro come do-

cumento di interpretazione in chiave di "destra tradizionale"); F. JESI, *Letteratura e mito*, Torino 1973[2], pp. 21 ss., 133 ss. In particolare sul rapporto fra il Creuzer e Hegel: J. HOFFMEISTER, "Hegel und Creuzer", in *Deutsch. Vierteljahrschr.*, 1930; F. JESI, *Mitologie intorno all'illuminismo*, cit., pp. 209 ss. A parte, spicca la geniale interpretazione del pensiero del Creuzer fornita da W. Benjamin, a proposito delle relazioni fra allegoria, simbolo e mito, in *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlin 1928, trad. it., Torino 1971, in particolare pp. 171 ss., 198-199. Sul quadro generale dei rapporti fra cultura romantica tedesca e mitologia classica: H. ANTON, *Romantische Deutung griechischer Mythologie*, in *Die deutsche Romantik*, hgb. von H. Steffen, Göttingen 1967.

Sul Bachofen (oltre alle pagine dei curatori dei *Gesammelte Werke*, e in particolare alle appendici di K. MEULI a *Das Mutterrecht* [vol. III, pp. 1011-1128] e di E. HOWALD alla *Gräbersymbolik* [vol. IV, pp. 507-569]) vedi il paragrafo dedicato a Bachofen nel vol. I di CH. ANDLER, *Nietzsche*, Paris 1920; il saggio fortemente riduttivo di B. CROCE, "Il Bachofen e la storiografia afilologica", in *Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche di Napoli*, 1928; il saggio di W. BENJAMIN, "J. J. Bachofen", 1934-35, pubblicato per la prima volta in *Les Lettres Nouvelles*, 1954; il saggio di K. KERÉNYI, *Bachofen und die Zukunft des Humanismus. Mit einem Intermezzo über Nietzsche und Ariadne*, Zürich 1945; il nostro saggio: F. JESI, *Inattualità di Dioniso*, pubblicato come introduzione all'ed. it. di H. JEANMAIRE, *Dionysos*, Paris 1951, trad. it., *Dioniso*, Torino 1972. Per un'interpretazione psicoanalitica: E. FROMM, "Die sozialpsychologische Bedeutung des Mutterrechts", in *Zeitschr. für Sozialforschung*, 1934 (ristampato in *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M. 1970, pp. 91 ss.); B. RANK, "Zur Rolle der Frau in der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft", in *Imago*, 1924; A. TUREL, *Bachofen-Freud. Zur Emanzipation des Mannes vom Reich der Mütter*, Bern 1939; G. DELEUZE et M. GUATTARI, *L'Antioedype*, Paris 1972. La bibliografia relativa all'interpretazione del Bachofen da parte della destra della Bachofen-Renaissance verrà menzionata in corrispondenza al paragrafo 4.5.

3.6. A proposito della stroncatura dell'opera di Nietzsche da parte del Wilamowitz, è interessante leggere, oltre alla replica stampata da E. ROHDE come lettera aperta a R. Wagner (*Afterphilologie. Zur Beleuchtung des von dem Dr. phil. U. von Wilamowitz-Möllendorff herausgegebenen Pamphlets ' Zukunftsphilologie ', Sendschreiben eines Philologen an Richard Wagner*), le lettere di Nietzsche al Rohde dell'8, 11 e 18. VI, del 16. VII, e del 2. VIII. 1872 (trad. it. in: FR. NIETZSCHE, *Lettere a E. Rohde*, Torino 1959, pp. 159 ss., 173-174), la lettera di Wagner a Nietzsche del 12.VI.1872 e quella di Nietzsche a Wagner della metà novembre 1872 (trad. it. in: *Carteggio Nietzsche-Wagner*, Torino, Boringhieri, 1959, pp. 64 ss., 81 ss.).

I giudizi del Kerényi e di Th. Mann circa il Wilamowitz sono

tratti dall'epistolario K. Kerényi - Th. Mann, *Romandichtung und Mythologie*, trad. it., Milano 1960, pp. 52, 86-91; anche il brano del Wilamowitz "Quando nella foresta selvaggia ecc." è citato nella traduzione in cui compare nell'edizione italiana del carteggio, p. 89.

4. Lo storicismo e il suo rifiuto

4.2. La citata critica alla *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* del Gruppe è stata formulata dallo studioso polacco Th. Zielinski (*La religion de la Grèce antique*, trad. francese, Paris 1926, pp. 10-11). Sul Gruppe vedi: O. Kern, *Die Religion der Griechen*, vol. III, cit., nell'ampio paragrafo dedicato alla scuola dell'Usener.

Sul Nilsson vedi le notizie bio-bibliografiche nel *Dragma* a lui dedicato (1932) e nell'édizione dei suoi *Opuscula selecta* (Acta Inst. Atheniensis Sueciae). Per una critica del pensiero del Nilsson, vedi in particolare: K. Kerényi, *Die antike Religion*, trad. it., cit., pp. 27 ss.

Le citazioni di V. Ja. Propp e di Cl. Lévi-Strauss circa i rapporti tra mito e favola sono tratte dalla trad. it. della *Morfologia della fiaba*, Torino 1966, pp. 96, 113, 183.

4.3. Sul Cassirer vedi: AA.VV., *The Philosophy of E. Cassirer*, a cura di P. A. Schilpp, New York 1949.

Su M. Müller: W. Nicolson, *Myth and Religion*, Helsingfors 1892; P. Berkenkopf, *Die Voraussetzungen der Religionsphilosophie Fr. M. Müllers*, Münster 1914. Come testimonianza delle reazioni contemporanee al pensiero di M. Müller può essere interessante il necrologio scritto da A. De Gubernatis per il *Giornale della Società asiatica italiana*, 1900.

Le citazioni del Cassirer sono tratte da *Sprache und Mythos*, trad. it., Milano 1961, pp. 13, 16, 19.

4.4. Su M. Eliade vedi: F. Jesi, *Letteratura e mito*, cit., pp. 26 ss.; D. Rei, "Fra storicismo ed ermeneutica religiosa: note su Mircea Eliade", in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 1972, pp. 535-562, con bibliografia.

Il nostro accenno a C. G. Jung (per il quale vedi oltre: 5.2 e 4) si riferisce a: C. G. Jung e K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, trad. it. cit., p. 112.

4.5. Interrompendo l'ordine cronologico dell'esposizione, abbiamo esaminato il pensiero di Eliade prima di quello sia del Malinowski, di W. F. Otto, del Kerényi, sia degli esponenti della "destra tradizionale" che ne formularono i presupposti. Ragione di questa scelta è l'opportunità metodologica di presentare dapprima l'esito più scientificamente sterilizzato della cultura di quella "destra", e di indagarne poi con un'operazione archeologica di scavo le radici e le fondamenta meno palesi. Sono queste radici, del resto, che costituirono

l'obiettivo delle critiche di un Benjamin o di un Kerényi, e perciò tali critiche vengono esaminate successivamente.

Sull'interpretazione del Bachofen da parte di Benjamin (che recensì anche il libro di C. A. BERNOULLI, *J. J. Bachofen und das Natursymbol*, in "Die literarische Welt", 10.IX.1926) vedi il fascicolo n. 31/32 di *Text + Kritik*, ottobre 1971, dedicato appunto a Benjamin e contenente la prima traduzione tedesca del saggio sul Bachofen. Tra gli studi di quel fascicolo segnaliamo in particolare: G. PLUMPE, "Die Entdeckung der Vorwelt. Erläuterungen zu Benjamins Bachofenlektüre", pp. 19-27. Vedi inoltre il volume collettivo *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972: in particolare gli studi di H. SCHWEPPENHÄUSER, "Physiognomie eines Physiognomikers", pp. 139-171, e di J. HABERMAS, "Bewusstmachende oder rettende Kritik - die Aktualität Walter Benjamins", pp. 173-223.

Sui rapporti fra le interpretazioni e le evocazioni della mitologia bachofeniana nella cultura tedesca del '900 vedi: F. JESI, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Milano, Silva, 1967; G. SCHIAVONI, *Le Madri e il poema dello Stato. Studi su Broch, Musil, Th. Mann*, Torino 1973 (tesi dattiloscritta).

Per la "destra" della Bachofen-Renaissance, vedi: L. KLAGES, *Von kosmogonischen Eros*, Bern 1922, e l'introduzione dello stesso Klages alla *Gräbersymbolik*, Basel 1925 (su L. Klages: AA.VV., *Hestia. Beiträge zur Würdigung und Weitergabe d. Werkes von L. Klages*, Bonn 1960; H. KASDORFF, *L. Klages. Werk und Wirkung. Einführung und kommentierte Bibliographie*, Bonn 1969); C. A. BERNOULLI, *J. J. Bachofen und das Natursymbol*, Basel 1924; E. DACQUÉ, *Natur und Erlösung*, München 1933; A. SCHULER, *Fragmente und Vorträge aus dem Nachlass*, München 1940. Cfr. inoltre il già citato saggio del BAEUMLER, *Das mythische Weltalter*, e F. JESI, *Letteratura e mito*, cit., pp. 133 ss.

4.6. Sul circolo di Heidelberg vedi: H. ANTON, *Romantische Deutung griechischer Mythologie*, in *Die deutsche Romantik*, hgb. von H. Steffen, cit. La citazione di Fr. Schelling (*Philosophie der Mythologie*, Sämtliche Werke, Abt. II, 1857, 13, 2, pp. 136 ss.) è riportata due volte da K. Kerényi in C. G. JUNG e K. KERÉNYI, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, trad. it., cit., pp. 13 e 220.

Sul Malinowski: R. W. FIRTH, *Man and Culture. An Evaluation of the Work of B. Malinowski*, New York 1957; M. LIVOLSI, "La teoria funzionalistica nell'opera di B. Malinowski", in *Studi sociologici*, 1963. In particolare sull'opera *Myth in Primitive Psychology*: F. JESI, "La festa e la macchina mitologica", in *Comunità*, n. 169, aprile 1973, pp. 339 ss.

Sull'opera di K. Th. Preuss, *Der religiöse Gehalt der Mythen*: K. KERÉNYI, *Die antike Religion*, trad. it., cit., pp. 15, 54 ss; J. DE VRIES, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, cit., pp. 328-330.

4.7. Su W. F. Otto, vedi i saggi di K. KERÉNYI: "W. F. Otto zum

80. Geburtstag" in *Paideuma*, 1954; "Wunder der Gestalt", in *Merkur*, 1958; "W. F. Otto, Erinnerung und Rechnenschaft", in *Paideuma*, 1959; "W. F. Otto", in *Jahresring*, 1959-1960. Vedi anche le interessanti considerazioni sul rapporto fra poesia, mitologia e religione nella visione dell'Otto, in A. PELLEGRINI, *Hölderlin. Storia della critica*, Firenze 1956, pp. 206-218, 227 ss., 401 ss.

4.8. Su K. Kerényi: H. ROUSSEAU, "La présentification du divin. L'oeuvre de K. Kerényi", in *Critique*, 1950; F. JESI, "K. Kerényi: i ' pensieri segreti ' del mitologo", in *Comunità*, n. 171, dicembre 1973 (con bibliografia).

Il Kerényi si è detto più volte debitore verso il pensiero di L. Frobenius, per il quale vedi: AA.VV., *L. Frobenius, ein Lebenswerk aus der Zeit der Kulturwende*, Leipzig 1933.

Il riferimento ai "pensieri segreti": K. KERÉNYI, introduzione a *Töchter der Sonne*, trad. it., *Figlie del sole*, Torino 1949, pp. 19-20: "L'*Iperione* di Hölderlin contiene singolari ' pensieri segreti ' del poeta intorno al Sole, un ' mistero ' nel senso in cui egli usa tale parola... [...] pensieri di un grande poeta,... [...] quasi parole di una presaga conoscenza del nucleo di un mitologema da lungo tempo scomparso..."

5. Mito, storia e fatto miracoloso

5.1. Su Cl. Lévi-Strauss si è già costituita una bibliografia molto ampia (per non parlare della bibliografia generale sullo strutturalismo). Ci limitiamo qui a indicare solo due opere che possono servire ottimamente come introduzione: S. MORAVIA, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Cl. Lévi-Strauss*, Firenze 1969; F. REMOTTI, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, Torino 1971.

Su G. Dumézil, vedi: F. JESI, *G. Dumézil: il mito e la "frangia di ultra-storia"*, saggio introduttivo alla trad. it. di *Heur et Malheur du guerrier*, Torino, Rosenberg e Sellier, in corso di stampa.

5.2. Su questi aspetti del pensiero di C. G. Jung vedi in particolare: J. JACOBI, *Die Psychologie von C. G. Jung*, Zürich 1939, trad. it., Torino 1949; l'introduzione di K. Kerényi a C. G. JUNG e K. KERÉNYI, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, trad. it., cit.; J. LACAN, "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud", in *La Psychanalyse*, 1957, 3 (ristampato in *Ecrits*, Paris 1966); M. ROBERT, *La révolution psychanalitique*, Paris 1964, trad. it., *La rivoluzione psicanalitica*, Torino, Boringhieri, 1967; il cap. IV di F. REMOTTI, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, cit.

5.3. Sul problema della demitologizzazione: P. BARTHEL, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique*, Leiden 1967 (con bibliografia completa); AA.VV., *Weltgespräch*. 2: *Zum Problem der Entmythologisierung*, Wien-Freiburg 1967; E. CASTELLI, *La critica della demitizzazione*, Padova 1972. Sui precedenti di demitologizza-

zione nell'ermeneutica biblica: F. JESI, *Ermeneutica e scienza del mito (1750-1850)*, in *Mitologie intorno all'illuminismo*, cit., pp. 185-203.

Sull'*Inno ad Areté* di Aristotele e sulla morte di Ermia: K. KERÉNYI, "Il mito della areté", in *Archivio di Filosofia*, 1965; F. JESI, *La morale del sacrificio umano*, in *Mitologie intorno all'illuminismo*, cit., pp. 101 ss.

5.4-5. Le pagine di questi paragrafi contengono la materia rielaborata dei nostri due saggi: F. JESI, "Le connessioni archetipiche" e "Sul fatto miracoloso", in *Archivio Intern. di Etnogr. e Preistoria*, 1958 e 1959. Con le modifiche che presentano, esse valgono come testimonianza del nostro pensiero attuale, anche là dove sono in contrasto con le asserzioni dei saggi del 1958-59.

Sull'opera di V. Ja. Propp vedi il saggio di D. ZELENIN, "The Genesis of the Fairy Tales", in *Ethnos*, 1940, e il saggio – polemico – di CL. LÉVI-STRAUSS, "La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de V. Propp", 1960, tradotto in italiano in appendice all'edizione italiana della *Morfologia della fiaba* del PROPP, Torino 1966.

Sul "fatto miracoloso" la bibliografia è immensa. Ci limitiamo a citare, poiché in diretto rapporto con il nostro discorso, le seguenti opere: K. Kerényi, in C. G. JUNG e K. KERÉNYI, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, trad. it., cit., pp. 251 ss. ("Epilegomeni. Il miracolo di Eleusi", con riferimento al saggio di W. F. Otto sul medesimo argomento, in *Eranos-Jahrbuch*, 1940); G. MENSCHING, *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker*, Leiden 1957; R. HOOYKAAS, *Natural Law and Divine Miracle. The Principle of Uniformity in Geology, Biology, and Theology*, Leiden 1963[2]; H. VAN DER LOOS, *The Miracles of Jesus*, Leiden 1965.

L'espressione di R. M. Rilke "fin qui noi siamo" è tratta dalla II delle *Duineser Elegien*, vv. 71-73: "Diese Beherrschten wussten damit: so weit sind wirs, / *dieses* ist unser, uns *so* zu berühren; stärker / stemmen die Götter uns an. Doch dies ist Sache der Götter." ("Padroni di sé, essi intendevano: fin qui noi siamo, / *questo* è nostro: *così* toccarci; più forte / premono gli dèi su di noi. Ma questa è cosa degli dèi.").

II. Bibliografia generale

In questo elenco non si trovano tutte le opere menzionate nella Bibliografia ragionata, nelle integrazioni e discussioni, bensì solo quelle tra esse cui ci è sembrato opportuno attribuire valore più generale, non limitato alla disamina di un argomento relativamente marginale. Alla citazione di tali opere si aggiunge quella di altre, non menzionate nella Bibliografia ragionata, ecc., poiché non inter-

venute direttamente nella genesi della nostra esposizione, e tuttavia utili specialmente ad integrare il quadro che abbiamo abbozzato.

AUTORI VARI
Leo Frobenius, ein Lebenswerk aus der Zeit der Kulturwende, dargestellt von seinen Freunden und Schülern, Leipzig, Koehler und Amelang, 1933.

Initiation. Contributions to the Theme of the Study-Conference of the International Association for the History of Religions Held at Strasburg, September 17th to 22nd 1964, a cura di C. J. Bleeker, Leiden, Brill, 1965.

Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

The Structural Study of Myth and Totemism, a cura di E. R. Leach, London, Tavistock Publs., 1967.

Weltgespräch, 2: *Weltliche Vergegenwärtigungen Gottes: Zum Problem der Entmythologisierung*, a cura della Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch, Wien-Freiburg, Herder, 1967.

Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, a cura di M. Fuhrmann, München, Fink, 1971.

The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism, a cura di E. Dudley e M. E. Novak, University of Pittsburgh Press, 1972.

ALY, W.
"Mythos", in *Paulys Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, neue Bearbeitung von G. Wissowa, W. Kroll u.a., vol. XVI, 2, coll. 1374-1411.

AUTRAN, CH.
Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque, voll. 2, Paris, Denoel, 1938.

BACHOFEN, J. J.
Gesammelte Werke, a cura di K. Meuli, Basel, Schwabe, 1943 ss. (I. *Antrittsrede; Politische Betrachtungen über das Staatsleben des römischen Volkes; Beiträge zur Geschichte der Römer; Politische Aufsätze zur Zeitgeschichte*. - II. e III. *Das Mutterrecht*. - IV. *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*. - V. *Das lykische Volk; Der Bär; Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie*. - VI. *Die Sage von Tanaquil*. - VII. *Antiquarische Briefe*. - VIII. *Römische Grablampen; Kleinere Aufsätze zur Symbolik*. - IX. *Autobiographie; Griechische Reise; Reise in Südetrurien*. - X. *Briefe; Juristisches; Zeittafel; Gesamtregister*). Una traduzione integrale, annotata e commentata, di *Das Mutterrecht*, a cura di F. Jesi, è in prepa-

razione presso le edizioni Einaudi, Torino. Le sole traduzioni italiane di opere di Bachofen per ora disponibili sono: *Il popolo licio*, Firenze, Sansoni, 1944; e l'antologia *Le madri e la virilità olimpica*, a cura di J. Evola, Milano, Bocca, 1949.

BAEUMLER, A.
Das mythische Weltalter. Bachofens romantische Deutung des Altertums, München, Beck, 1965².

BARTHEL, P.
Interprétation du langage mythique et théologie biblique, Leiden, Brill, 1967.
Psychologie complexe, langage mythique et théologie biblique, Strasbourg, presso l'autore, 1967.

BARTHFS, R.
Mythologies, Paris, Ed. du Seuil, 1957 (trad. it., *Miti d'oggi*, Milano, Lerici, 1962).
Essais critiques, Paris, Ed. du Seuil, 1964 (trad. it., *Saggi critici*, Torino, Einaudi, 1966).

BENJAMIN, W.
Ursprung des deutschen Trauerspiels, Berlin, Rowohlt, 1928; ed. a cura di Th. e G. Adorno, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1955; ed. a cura di R. Tiedemann, ivi, 1963, rist. fotom., 1969 (trad. it., *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi, 1971).
"Johann Jacob Bachofen" (Texte français de l'auteur, revu par M. Saillet), in *Les Lettres Nouvelles*, gennaio 1954.

BURSIAN, C.
Ueber den religiösen Charakter des griechischen Mythos, Festrede zu 116. Stiftung der Münchner Akad. der Wiss., München 1875.

BUTTMANN, Ph.
"Sermonis mythici sev symbolici interpretatio", in *Commentationes Societatis Regiae scientiarum Gottingensis*, Classis hist. et phil., 1808.
Mythologus oder gesammelte Abhandlungen über die Sagen des Altertums, Berlin 1828.

CAILLOIS, R.
L'homme et le sacré, Paris, PUF, 1929.
Le mythe et l'homme, Paris, PUF, 1938, 1972².

CANETTI, E.
Masse und Macht, Hamburg, Claassen, 1960 (trad. it., *Massa e potere*, Milano, Rizzoli, 1972).

CANTONI, R.
"La filosofia tra scepsi e mito", in *Studi filosofici*, 1941.
Mito e storia, Milano, Mondadori, 1953.
La filosofia del mito, Milano, La Goliardica, 1962.

CASSIRER, E.
Philosophie der symbolischen Formen, vol. II: *Das mythische Denken*, Berlin 1925 (trad. it., *Filosofia delle forme simboliche*, Firenze, La Nuova Italia, 1961-66).
Sprache und Mythos, Leipzig-Berlin, Studien der Bibliothek Warburg, 1925 (trad. it., *Linguaggio e mito*, Milano, Il Saggiatore, 1961).
An Essay on Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture, New Haven-London, Yale Univ. Press, 1944 (trad. it., *Saggio sull'uomo*, Milano, Longanesi, 1948).

CASTELLI, E.
La critica della demitizzazione, Padova, CEDAM, 1972.

CREUZER, G. FR.
Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, 2. völlig umgearb. Ausg., voll. 4, Leipzig-Darmstadt 1819. Versione, rielaborata, in lingua francese: *Religions de l'Antiquité, de l'Inde, de la Perse et de l'Egypte, considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, ouvrage traduit de l'allemand du Dr. Fr. Creuzer, refondu en partie et complété par J.-D. Guigniaut, Paris, Treuttel et Wurtz, 1825.

DE MAN, P.
"Structure intentionnelle de l'Image romantique", in *Revue intern. de Philosophie*, 1960.

DERRIDA, J.
"La mythologie blanche", in *Poétique*, 1971.

DE VRIES, J.
Forschungsgeschichte der Mythologie, Freiburg-München, Alber, 1961.

DODDS, E. R.
The Greeks and the Irrational, Berkeley, California Univ. Press, 1951 (trad. it., *I greci e l'irrazionale*, Firenze, La Nuova Italia, 1959).

DUMÉZIL, G.
Mythe et épopée, I: *L'ideologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1968 (trad. it. in preparazione presso le edizioni Einaudi, Torino).
Mythe et épopée, II: *Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, Paris, Gallimard, 1971.
Mythe et épopée, III: *Histoires romaines*, Paris, Gallimard, 1973.

DUPUIS, CH.-F.
Origine de tous les Cultes, ou la Religion universelle, voll. 3 in-4° oppure 12 in-8°, Paris, Agasse, 1794. Versione e riduzione italiana: *Dell'origine di tutti i culti...*, Sommario... trad. da A. Garneri, Savigliano, Bacca e Bressa, 1873.

DURAND, G.
Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, PUF, 1960.
L'imagination symbolique, Paris, PUF, 1964.

DURKHEIM, E.
Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Alcan, 1912 (trad. it., *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963; altra trad., Milano, Newton Compton Italiana, 1973).

ELIADE, M.
Le mythe de l'éternel retour, Paris, Gallimard, 1949 (trad. it., *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino, Borla, 1969).
Traité d'histoire des religions, Paris, Payot, 1949, 1966[2] (trad. it., *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Einaudi, 1954; Torino, Boringhieri, 1972[2]).
Images et Symboles, Paris, Gallimard, 1952.
Mythes, rêves et mystères, Paris, Gallimard, 1957.
Aspects du Mythe, Paris, Gallimard, 1963.
La nostalgie des origines, Paris, Gallimard, 1970.

FARNELL, L. R.
"The Value and the Methods of Mythologic Study", in *Proc. Brit. Acad.*, 1919.

FERRABINO, A.
Kalipso. Saggio di una storia del Mito, Torino, Bocca, 1914.

FRAZER, Sir J. G.
The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, voll. 12, London, MacMillan, 1907-15 (trad. it. dell'ediz. abbreviata, *Il ramo d'oro*, Roma 1925; Torino, Einaudi, 1950[2]; Torino, Boringhieri, 1965[3]).

FRÉRET, N.
"Réflexions générales sur la nature de la Religion des Grecs et sur l'idée qu'on doit se former de leur mythologie", in *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et belles lettres*, XXIII, 1756.

FREUD, S.
Totem und Tabu, 1[a] ed. sulla rivista *Imago*, 1912-13 (1[a] ed. in volume, Leipzig, 1913); (trad. it., *Totem e Tabù*, Bari, Laterza, 1953[2]).

FROBENIUS, L.
Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre, Zürich, Phaidon, 1933 (trad. it., *Storia della civiltà africana. Prolegomeni di una morfologia storica*, Torino, Einaudi, 1950).

FRUTIGER, P.
Les mythes de Platon, Paris, Alcan, 1930.

GALVANO, A.
Per una armatura, Torino, Lattes, 1960.
Artemis Efesia. Il significato del politeismo greco, Milano, Adelphi, 1967.

GERNET, L. (e A. BOULANGER, per la parte post-classica)
Le génie grec dans la religion, Paris, Renaissance du livre, 1932.

GUSDORF, G.
Mythe et métaphysique, Paris, Flammarion, 1953.

HEYNE, CHR. G.
"Quaestio de causis fabularum seu mythorum veterum physicis", in *Opuscula Academica*, 1785.

HOWALD, E.
Mythos und Tragödie, Tübingen, Mohr, 1927.
Der Mythos als Dichtung, Zürich, Niehaus, s.d. (1939?).

HUIZINGA, J.
Homo ludens, Amsterdam, Pantheon, 1939 (trad. it., *Homo ludens*, Torino, Einaudi, 1946, 1949[2]).

JESI, F.
Letteratura e mito, Torino, Einaudi, 1968, 1973[2].
Mitologie intorno all'illuminismo, Milano, Edizioni di Comunità, 1972.
"La festa e la macchina mitologica", in *Comunità*, n. 169, aprile 1973.

JOLLES, A.
Einfache Formen, Halle, Niemeyer, 1930.

JUNG, C. G. e K. KERÉNYI
Einführung in das Wesen der Mythologie, Amsterdam, Querido, 1941 (trad. it., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, Einaudi, 1948; Torino, Boringhieri, 1971[2]: i due capitoli di C. G. Jung sono intitolati "Per la psicologia dell'archetipo ' fanciullo '" e «L'aspetto psicologico della figura di ' Kore '").

JUNG, C. G., P. RADIN e K. KERÉNYI
Der göttliche Schelm, Zürich, Rhein, 1954 (trad. it., *Il Briccone divino*, Milano, Bompiani, 1965: il capitolo di C. G. Jung è intitolato "Contributo allo studio psicologico della figura del Briccone").

KERÉNYI, K.
Gesammelte Werke, München-Wien, Langen Müller, 1969 ss. (I,

Humanistische Seelenforschung. - II. *Auf Spuren des Mythos.* - III. *Tagebücher 1953 bis 1965.* - IV. *Apollon und Niobe.* - V. *Wege und Weggenossen.* - VI. *Gestalten und Entwürfe.* - VII. *Die antike Religion.* - VIII. *Die Mythologie der Griechen.* - IX. *Die Heroen der Griechen.* - X. *Urbilder I.* - XI. *Urbilder II.* - XII. *Briefe und Selbstbiographie*).
Traduzioni italiane:
La religione antica nelle sue linee fondamentali, Bologna, Zanichelli, 1940; Roma, Astrolabio, 1951[2].
"I concetti fondamentali dell'umanesimo e la sua possibilità nell'avvenire", in *Bibl. dell'Accad. d'Ungheria a Roma,* 1947.
Figlie del Sole, Torino, Einaudi, 1949.
Miti e misteri, Torino, Einaudi, 1950.
"Agalma, eikon, eidolon", in *Archivio di Filosofia,* 1962.
"Dal mito genuino al mito tecnicizzato", in *Archivio di Filosofia,* 1964.
"Il mito della *aretè*", in *Archivio di Filosofia,* 1965.
"Il mito della fede", in *Archivio di Filosofia,* 1966.
"Mito e simbolo della libertà. La Cantata Profana di Béla Bartók", in *Arte oggi,* n. 28, 1966.
"La pena di Prometeo", in *Archivio di Filosofia,* 1967.

KERÉNYI, K., C. G. JUNG
Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia, Torino, Einaudi, 1948; Torino, Boringhieri, 1971[2]: di K. Kerényi vi sono una Introduzione "Origine e fondazione della mitologia", due capitoli "Il fanciullo divino" e "Kore", e alcune pagine di "Epilegomeni: Il miracolo di Eleusi".

KERÉNYI K., C. G. JUNG e P. RADIN
Il Briccone divino, Milano, Bompiani, 1965: la Prefazione e gli Epilegomeni.
Vedi inoltre il carteggio di K. KERÉNYI - TH. MANN: *Romandichtung und Mythologie* e *Gespräch in Briefen. Zweiter Teil (1945-55),* Zürich, Rhein, 1945 e 1960 (trd. it., *Romanzo e Mitologia* e *Felicità difficile,* Milano, Il Saggiatore, 1960 e 1963).

KLAGES, L.
Der Geist als Widersacher der Seele, voll. 3, Leipzig, Barth, 1929-32.

LEENHARDT, M.
Do Kamo, Paris, Gallimard, 1948.

LESMANN, H.
Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung, Leipzig, "Mythologische Bibliothek", I, 1908.

LÉVI-STRAUSS, CL.
Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958 (trad. it., *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1966).
"La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de V. Propp", in *Cahiers de l'Inst. de Science Econ. Appl.*, n. 99, 1960 (trad. it., *La struttura e la forma. Riflessioni su un'opera di V. Ja. Propp*, in V. JA. PROPP, *Morfologia della fiaba*, trad. it., Torino, Einaudi, 1966).
La pensée sauvage, Paris, Plon, 1962 (trad. it., *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1964).
Mythologiques: Le Cru et le Cuit, Paris, Plon, 1964 (trad. it., *Il crudo e il cotto*, Milano, il Saggiatore, 1966).
Mythologiques: Du miel aux cendres, Paris, Plon, 1966 (trad. it., *Dal miele alle ceneri*, Milano, Il Saggiatore, 1970).
Mythologiques: L'origine des manières de table, Paris, Plon, 1968.

LÉVY-BRUHL, L.
L'âme primitive, Paris, Alcan, 1927 (trad. it., *L'anima primitiva*, Torino, Einaudi, 1948).
La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous, Paris, Alcan, 1936.
L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs, Paris, Alcan, 1938.
Les Carnets, Paris, PUF, 1949 (trad. it., *I quaderni*, Torino, Einaudi, 1952).

LOBECK, CHR. A.
Aglaophamus, sive de Theologiae mysticae Graecorum causis, voll. 2, Königsberg, Borntraeger, 1829; rist. anast., Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1968[3].

MALINOWSKI, B.
Myth in Primitive Psychology, London, Norton, 1926.

MARILLIER, L.
"Du rôle de la psychologie dans les études de mythologie comparée", in *Revue de l'hist. des rel.*, 1896.

MAURON, G.
Des métaphores obsédantes au mythe personnel, Paris, Corti, 1963.

MAUSS, M.
Sociologie et anthropologie, Paris, PUF, 1950 (trad. it., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965).

MINKOWSKI, E.
"La réalité et les fonctions de l'irréel", in *L'évolution psychiatrique*, 1950.

MORAVIA, S.
La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Cl. Lévi-Strauss, Firenze, Sansoni, 1969.

MÜLLER, F. M.
Essay of Comparative Mythology, Oxford, 1856.
Contribution to the Science of Mythology, London, Longmans, 1897.

MÜLLER, K. O.
Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, Göttingen 1825.

NESTLE, W.
Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, Stuttgart, Kröner, 1940.

NICOLSON, W.
Myth and Religion; or An Enquiry into their Nature and Relations, Helsingfors, Press of the Finnish Literary Society, 1892.

NILSSON, M. P.
The Mycenaean Origin of Greek Mythology, Berkeley, California Univ. Press, 1932.
"Moderne mythologische Forschung", in *Scientia*, 1932.

OTTO, W. FR.
Der Geist der Antike und die christliche Welt, Bonn, Cohen, 1923.
Die Götter Griechenlands, Bonn, Cohen, 1929; ediz. successive, Frankfurt am Main, Klostermann (trad. it., *Gli dèi della Grecia*, Firenze, La Nuova Italia, 1941).
Dionysos, Mythos und Kultus, Frankfurt am Main, Klostermann, 1933.
Der Dichter und die alten Götter, Frankfurt am Main, Klostermann, 1942.
Gesetz, Urbild und Mythos, Stuttgart, Metzler, 1951.
Die Gestalt und das Sein. Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit, Düsseldorf-Köln, Diederichs, 1955.
"Der Mythos", in *Studium Generale*, 1955.

PACI, E.
Ingens sylva, Milano, Mondadori, 1949.

PÉPIN, J.
Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Paris, Aubier, 1958.

PESTALOZZA, U.
Pagine di religione mediterranea, I, Messina-Milano, Principato, 1942.
Religione mediterranea. Vecchi e nuovi studi, Milano, Bocca, 1952.
Nuovi saggi di religione mediterranea, con un'appendice di alcuni altri saggi, Firenze, Sansoni, 1964.

PETTAZZONI, R.
La religione nella Grecia antica, Bologna, Zanichelli, 1921; Torino, Einaudi, 1954[2].
Miti e Leggende, voll. 4, Torino, UTET, 1948-59.
Essays of History of Religions, Leiden, Brill, 1954.

PHILIPPSON, P.
Genealogie als mythische Form, Oslo, Brogger, 1936.

PICARD, CH.
"Originalité de la religion grecque. Etapes et conditions de sa connaissance", cap. I del volume *Les religions préhelléniques (Crète et Mycènes)*, Paris, PUF, 1948.

PLUMPE, G.
"Die Entdeckung der Vorwelt. Erläuterung zu Benjamins Bachofenlektüre", in *Text + Kritik*, n. 31/32 (dedicato a W. Benjamin), ottobre 1971.

POUILLON, J.
"L'analyse des mythes", in *L'Homme*, 1966, 1.

PREUSS, K. TH.
Die religiöse Gehalt der Mythen, Tübingen, Mohr, 1933.

PROPP, V. JA.
Morfologija skazki, Leningrad, Academia, 1928 (trad. it., *Morfologia della fiaba*, con un intervento di Cl. Lévi-Strauss e una replica dell'autore, Torino, Einaudi, 1966).
Istoričeskie korni volšebnoi skazki, Leningrad, Edizioni dell'Univ. Statale dell'Ordine di Lenin, 1946 (trad. it., *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, Einaudi, 1949).

RADERMACHER, L.
Das Jenseits im Mythos der Hellenen, Bonn, Marcus und Weber, 1903.
Mythos und Sage bei den Griechen, Baden bei Wien, Rohrer, 1938.

REMOTTI, F.
Lévi-Strauss. Struttura e storia, Torino, Einaudi, 1971.

RICOEUR, P.
"Symbole et temporalité", in *Archivio di Filosofia*, 1963.

ROSE, H. J.
Modern Methods in Classical Mythology, Oxford, 1930.
"Mythology and Pseudo-Mythology", in *Folk-Lore*, 1935.

ROSTAGNI, A.
Classicità e spirito moderno, Torino, Einaudi, 1939.

SACCONI, A.
"Il mito nel mondo miceneo", in *La Parola del Passato*, 1960.

SALMAN, D. H.
"Pensée mythique", in *Revue des sciences philos. et théol.*, 1965.

SEBAG, L.
"Le Mythe: code et message", in *Les Temps Modernes*, n. 226, marzo 1965.

SEPPILLI, A.
Poesia e magia, Torino, Einaudi, 1962, 1972².

SEZNEC, J.
"La survivance des dieux antiques; essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance", in *Studies of the Warburg Institute*, a cura di Fr. Saxl, 1940.

STAROBINSKI, J.
La relation critique, Paris, Gallimard, 1970.

STEINTHAL, H.
"Allgemeine Einleitung in die Mythologie", in *Arch. f. Religionswiss.*, 1900.

STÖCKLEIN, P.
Ueber die philosophische Bedeutung von Platons Mythen, Leipzig, Dieterich, 1937.

TUCKER, R. C.
Philosophy and Mith in Karl Marx, Cambridge Univ. Press., 1961.

UNTERSTEINER, M.
La fisiologia del mito, Milano, Bocca, 1946.

USENER, H.
Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Bonn, Cohen, 1896, 1929².
Kleine Schriften, vol. IV: *Arbeiten zur Religionsgeschichte*, Leipzig, Teubner, 1913.

VERNANT, J.-P.
Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique, Paris, Maspero, 1965 (trad. it., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi, 1970).

WARBURG, A.
Gesammelte Schriften, Leipzig-Berlin, Teubner, 1932 (trad. it., *La rinascita del paganesimo antico*, Firenze, La Nuova Italia, 1966).

WARDMANN, A. E.
"Myth in Greek Historiography", in *Historia*, 1960.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON
Der Glaube der Hellenen, voll. 2, Berlin, Weidmann, 1931-32.